

١٠٠

١٠٠

١٠٠

١٠٠

١٠٠

الشيخ الرئيس

١٠٠

١٠٠

١٠٠

١٠٠

Bibliotheca Alexandrina

اقرأ

الشيخ الرئيس
ابن سينا

عباس محمود العقاد

الشيخ الرئيس

ابن سينا

الطبعة الثالثة



دار المعارف

الدولة والفلسفة

نشأ ابن سينا في ظل الدولة السامانية بخراسان .
وكانت خراسان وأقاليم فارس جميعاً في ذلك العصر مستقلة
عن الخليفة العباسي ببغداد ، يحكمها الأمراء المتغلبون عليها
ولا يدينون لخليفة بني العباس بنير الخطبة باسمه على المنابر في
صلوات الجمع والأعياد .

ولم تكن خطبتهم له عن إيمان بحقه في ولاية الأمر . لأنهم
كانوا — أو كان أكثرهم على الأقل — يؤمنون بحق الملوك
ويتشيعون لأنتمهم المستورين ، وإنما يخطبون خلفاء العباسيين
لأنهم أضعف شأنًا من أن يجمعوا سلطان الحكم الفعلي إلى سلطان
الخلافة الإسمية ، بعد أن تفرد الأمراء بالحكم في جميع الأقاليم .

ومن أمثلة ذلك أن أحمد بن بويه عاهد المستكفي على تقسيم
الأمر بينهما فيعترف للمستكفي بلقب الخلافة ويمترف المستكفي
له بلقب السلطان . ثم استكثر الخلافة على المستكفي فهم

باتزاعها من العباسيين وإسنادها إلى العلويين ، فقال له بعض
 الدهاة من خاصة صحبه : « إنك مع خليفة تعتقد أنت
 وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة ولو أمرتهم بقتله لقتلوه
 مستحلين دمه . ولكنك إذا أقمت علويًا في الخلافة كان معك
 من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته . فلو أمرهم بقتلك
 لاستحلوا دمك وقتلوك ... »

ولما تولى الطاهريون أمر خراسان من قبل المأمون في إبان
 مجد الدولة العباسية كانت مصالحهم مع العباسيين وقلوبهم مع
 العلويين ، ويقال إنهم كانوا ينهزمون عمداً إذا حاربوا دعاة
 العلويين كما فعل سليمان بن عبد الله بن طاهر حين حارب الحسن
 ابن زيد في طبرستان ، فانهزم اختياراً ليحتسب دماء الفاطميين .
 وقد نشأت الدولة السامانية في ظل الدولة الطاهرية ، لأن
 طاهر بن الحسين هو الذي ثبت نصر بن أحمد بن أسعد بن سامان
 على ولاية سمرقند ، ثم عقد له المعتمد العباسي على ما وراء النهر ،
 فابتدأت به الإمارة السامانية التي ولد ابن سينا في ظلها بعد نيف
 ومائة سنة من نشأتها .

وقد كان الأمراء السامانيون يقاتلون العلويين في طبرستان

وما جاورها كما كان يقاتلهم أبناء طاهر وأبناء بويه في بعض المواقف السياسية ، ولكنهم ومن عاصرهم من أمراء فارس كانوا يعلمون أن رعاياهم يدينون بالولاء للعلويين ويرحبون بالدعوة العلوية في كل مكان ، ولا سيما وراء النهر وخراسان ، ولا تمنعهم كراهة الغلاة من الباطنية أن يصمدوا على ذلك الولاء .

ومتى ذكرت الدعوة العلوية فقد ذكرت معها مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف وكل دراسة يستعان بها على إنكار الظاهر المكشوف وتعزيز الباطن المستور . إذ كان العلويون من أنصار التجديد لأنهم خصوم السلطان القائم والحالة الواقعة ، وكانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص بمسألة الخلافة والملك والإمامة . فأصبح الإمام الحق شيئاً والسلطان العاصب شيئاً آخر ، وليس من محض المصادفات أن الفارابي كتب فيما بين القرن الثاني والقرن الثالث يصف الإمام الصالح على سنة الفلاسفة فيجعله من الأتقياء المعرضين عن المادة القبلين على لذات الأرواح ، ويقرن ذلك بما ينبغى له من قوة العارضة وتفاذ القطننة ومضاء العزيمة ومناقب العدل والعفة والفضيلة . فإن الفارابي قد نشأ فيما وراء النهر حيث

استفحلت الدعوة العلوية ، وحضر الخلافة العباسية وهي شبح هزيل
يؤذن بالزوال .

والذي أجمله الفارابي في كلامه على فضلاء الأئمة قد فصلته
رسائل إخوان الصفاء ورجعت به إلى نواميس الطبيعة في
المعادن والحيوان والنبات .

ورسائل الإخوان صريحة في الدعوة إلى آل البيت حيث
تقول : « اعلم يا أخى بأننا قد عملنا إحدى وخمسين رسالة في فنون
الآداب وغرائب العلوم وطرائف الحكم كل واحدة منها شبه
الدخل والمقدمات والأنموذج لكما إذا نظر فيها إخواننا وسمع
قراءتها أهل شيعتنا وفهموا بعض معانيها وعرفوا حقيقة ما هو
مقرون بها من تفضيل أهل بيت النبي لأنهم خزان علم الله
ووارثوا علم النبوات تبين لهم تصديق ما يعتقدون فيهم من العلم
والمعرفة »

فانتشار المباحث الفلسفية لا يستغرب على الخصوص في
عصر ابن سينا وفيما وراء النهر وخراسان . لأن الدعوة العلوية
كانت على أقواها في تلك الأطراف النائية ، ولأن الفلسفة لنة
عقلية في كل مكان أو زمان . أما في تلك الأطراف النائية

الدولة والفلسفة

فقد كانت في ذلك الزمن مطلباً يستمد القوة من قوة الأشواق العقلية وقوة المساعي السياسية وقوة الإيمان بالدين ، وهي هناك على مقربة من الهند ومهد المانوية حيث آمن الناس قديماً بحلول الروح الإلهي في أجساد البشر وآمنوا بتناسخ الأرواح وقداسة النسك والزهاد فلا يستغربون ما ينسب إلى الأمام دون ذلك من الصفات أو من الأسرار والكرامات .

ومن الملاحظات التي لا تفوت المؤرخ في هذا الصدد أن كبار الفلاسفة المشرقيين جميعاً كانوا من أنصار الشيعة ، وهم الكندي والفارابي وابن سينا . فقد كان جد الكندي - الأشعث ابن قيس - ممن قاتلوا مع علي وشهدوا معه معركة صفين ، وكانت كندة كلها من خصوم الأمويين وشيعة الهاشميين ، وكان آباء الكندي ممن خرجوا على الدولة الأموية وجردوا من مناصبها ولبثوا مغضوباً عليهم في زمانها . أما الفارابي فقد جمع بين التشيع والتصوف وأوى إلى دولة بني حمدان المتعصبة لآل البيت ، وحسبك من تشيع ابن سينا نشأته بين الإسماعيليين واسمه الذي

يدل على نسب عريق في نصرة آل على وهو: أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على . . .

بل كان البيت الذي ولد فيه ابن سينا مركزاً من مراكز الدعوة الإسماعيلية والمباحث الفلسفية ، ولم يكن قصاراهم منها الإيمان بها وكفى . قال فيما رواه عنه تلميذه الجوزجاني : « وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ويعد من الإسماعيلية ، وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى ... »

، وقل أن ذكر في ترجمة ابن سينا أميراً أو وزيراً أو صاحب شأن ، إلا ذكر من شأنه أنه كان يفتنى مكتبة عامرة بأسفار العلم والحكمة ، أو أنه كان من محبي هذه العلوم ، ويعنون بها علوم المنطق والنظر والدراسات الفكرية فيما وراء الطبيعة ، أو أنه كان يجلس في يوم من الأيام للمناظرة والمساجلة ، أو أنه كان يفتح داره لمن يتوفر فيها على التأليف والتصنيف .

قال القفطى صاحب تاريخ الحكماء في ترجمة الأسكندر الأفروديسي روايةً عن يحيى بن عدى الفيلسوف : « إن شرح الإسكندر للسمع الطبيعي كله ولكتاب البرهان رأيتهما في تركة

إبراهيم بن عليّ عبد الله . . وعرضا بمائة دينار وعشرين ديناراً فضيت لأحتال بالدنانير وعدت وأصبحت القوم قد باعوا الشرحين في جملة كتب عليّ رجل خراساني بثلاثة آلاف دينار... وكانت هذه الكتب تحمل في السكم . . . »

فإذا كان « رجل خراساني » يشتري لفافة من الورق بهذا الثمن الضخم لأنها شروح فلسفية فقد علمنا إذن كيف كان شأن الفلسفة بين التكرات فضلاً عن الأعلام في خراسان .

بعض العباقرة ينبغون في وطن من الأوطان أو في عصر من العصور فيستغرب نبوغهم فيه . أما ابن سينا فلا يستغرب نبوغه في عصره ولا في وطنه ولا في بيته ، بل الغريب أن يكون العصر والموطن والبيت على تلك الحالة ثم لا يظهر فيه نابغ فيلسوف .

سيرة ابن سينا

كان عبد الله بن الحسين بن عليّ من أهل بلخ في بلاد الأفغان عاملاً للدولة السامانية ، وكان يتولى من قبلها التصرف بأعمال قرية « خرمتين » من ضياع بخارى ، وكانت إلى جوار

مركزه في عمله قرية أفشنة، فكان يزورها ويتعرف إلى بعض أهلها، ومنها تزوج فتاة تسمى ستارة كما جاء في ابن خلكان، وفيها ولد لها ابنتها «الحسين» الذي اشتهر بكنته العليا «ابن سينا» وأصبح اسمه أشهر الأسماء بين فلاسفة الشرق وأطبائه، ثم أصبح لقب الشيخ الرئيس علماً عليه لا ينصرف إلى سواء.

ولد في سنة ٨٣٧٠م (٩٨٠م)، وانتقل مع آله في السنة الخامسة من عمره إلى بخارى، وكان أبوه من طائفة الاسماعيلية وهي يوهئذ صاحبة مذهب في الخلق والوجود وتفسير الشرائع بالظاهر من ألفاظها والباطن من معانيها، فنشأ الحسين الصغير وهو يستمع إلى المناقشات الفلسفية والتأويلات الدينية في «النفس» و«العقل» وأسرار الربوبية والنبوة، وحفظ القرآن وهو دون العاشرة من عمره؛ وتعلم اللغة على أبي بكر أحمد بن محمد البرقي الخوارزمي، وتعلم الفقه على إسماعيل الزاهد. ومر ببخارى أبو عبد الله الناطلي الذي كان يعرف بالمتفلس لاشتغاله بالمنطق والرياضة، فاستنزله الوالد في منزله عسى أن ينتفع الناشئ «النجيب بعلمه». فقرأ عليه الحسين كتاب «إيساغوجي» في المنطق لصاحبه ملك الصوري المشهور بفرفريوس، وكتاب المجسطي في علم الهيئة والجغرافية

لبطليموس الجغرافى ، وظهرت باكورة الفيلسوف فى أوائل صباه فإذا هو يناقش أستاذه فى حد «الجنس» خاصة وهو من الحدود التى دار عليها مذهب الفيلسوف وكان له فيها رأى فاصل بين أفلاطون وأرسطو ، وعلم الأستاذ أن تلميذه قد تلقى عنه كل ما هو قادر على إعطائه فاستأذن منصرفا إلى مطافه بالبلاد على سنة الدراويش المتفلسفين فى ذلك الزمان ، واستتم الفيلسوف الصغير كل ما وجده بين يديه من علوم الحكمة والمنطق والرياضة ، فبلغ فيها الغاية وهو فى الثامنة عشرة من عمره ، وكان فى أيام طلبه لا ينام ليلة بطولها ولا يلتفت بالنهار إلى عمل غير القراءة والتحصيل ، وربما غلبه النوم فإذا هو يحلم بتلك المسائل بأعيانها وتتضح له وجوهها فى منامه ، وهى حالة يعرفها الدارسون ولا تستغرب فى رأى العلم الحديث ، لأن الوعى الباطن ينتبه فى هذه الحالة فيتعاون العقلان ولا يتفرد العقل الظاهر بالتفكير . ويعترف ابن سينا للفارابى بفضل كبير فى تحصيل المعارف الإلهية . فقال : « قرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لى محفوظا وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ،

وأيست من نفسى وقلت هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه ، وإذا
أما في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ، وبيد
دلال مجلدي ينادى عليه ، فعرضه على فرددته رد متبرم معتقد أن
لا فائدة من هذا العلم ، فقال لى : اشتر هذا منى فإنه رخيص
أبيعك بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه . فاشتريته فإذا هو
كتاب أبى نصر الفارابى فى أغراض كتاب ما بعد الطبيعة ،
ورجعت إلى بيتى وأسعرت قراءته فانفتح على فى الوقت أغراض
ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لى محفوظاً على ظهر قلب ،
وفرحت بذلك ، وتصدقت فى ثانى يوم بشىء كثير على الفقراء ،
شكراً لله تعالى .. » . ولا يبعد أن ابن سينا اطلع على مراجع
الفلسفة والحكمة فى اللغة اليونانية وأنه تعلم هذه اللغة فى صباه
من بعض الدعاة ، وإن لم يبلغ هذا الظن مبلغ الخبر اليقين .
وكان من عادته إذا تحير فى مسألة أن يتردد إلى الجامع ويصلى
ويتهل إلى « مبدع الكل » حتى ينفتح له مغلقها ويتيسر
عسرها . ولم يعهد منه أنه ضاق بمسألة من المسائل فى غير الفلسفة
الإلهية أو مباحث ما بعد الطبيعة . أما العلوم الأخرى فكان
يحيدها ويزيد عليها ويتفح ما احتاج إلى التنقيح منها ، واتق

له وهو دون الخامسة عشرة أنه اطلع على بعض مراجع الطب فتعلق بها وعكف على قراءتها ، وقال : « إن علم الطب ليس من العلوم الصعبة » فكان يعتمد على نفسه في درسه تارة ويراجع أبا سهل المسيحي وأبا منصور الحسن بن نوح على ما جاء في بعض الروايات تارة أخرى . فلم يبلغ السابعة عشرة حتى ترامت شهرته بالتطبيب والتعليم في الآفاق الشرقية ، وجاءه المنقطعون لهذا العلم يسألونه ويقرأون عليه ، وكان يعلمهم ويعالج المرضى جبا للخير والاستفادة بالعلم لا للتكسب وجمع الحطام ، وعالج الأمير نوح بن منصور وهو في السابعة عشرة فشفاه وأصاب حيث أخطأ مشاهير الأطباء ، فاستدناه الأمير وأذن له في الاطلاع على دار كتبه « وكانت ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض » فرأى من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط وظفر بفوائدها وعرف مرتبة كل رجل في علمه .

وكانت طريقته في الاطلاع — بعد أن تمكن من العلم — أن يتصفح ولا يتتبع حتى يمتحن قدرة المؤلف بأصعب الموضوعات في الكتاب .

ولم يكن أعجب من سرعته في التحصيل غير سرعته في التدوين . ففي الثامنة عشرة ألف كتاب « المجموع » إجابة لرجاء بعض مريديه وأودعه خلاصة علوم عصره ما عدا الرياضيات ، وقال في كهولته : « كنت يومذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معي أنضج ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء » .

أما سرعته في التدوين والتأليف فن أمثلتها كما روى تلميذه الأمين — الجوزجاني — الذي لازمه واستخذه على تأليف كتبه ونقل للخلف أصدق ما أثر عنه « إنه طلب منه إتمام كتاب الشفاء فاستحضر أبا غالب ، وطلب الكاغد والمخبرة فأحضرهما ، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رؤوس المسائل ، وبقى فيه يومين . حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ما خلا كتابي الحيوان والنبات » .

بل ربما ألف الكتب في معضلات الفلسفة وهو مسافر كما صنع في تأليف بعض فصول النجاة .

وتولى أعمالاً جليلة في الدول الشرقية فلم تشغله عن شيء من مألوفه في التحصيل أو الكتابة أو اللهو والسمع . فكان يصرف أعمال الدولة بالهار ، ويجلس للتدريس والكتابة بالليل . . . « فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهي مجلس الشراب بآلاته » ..

قال الجوزجاني : وكان الشيخ قوى القوى كلها ، وكانت قوة الجماعة في قواه الشهوانية أقوى وأغلب ... فأثرت في مزاجه ، وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه حتى صار أمره في السنة التي حارب فيها علاء الدولة تاش فراش على باب الكرخ إلى أن أخذه قولنج — أى مرض في الأمعاء الغلاظ — ولحرصه على برئه إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها ولا يتأني له المسير فيها مع المرض حتى تقسه في يوم واحد ثمانى كرات ، فتعرج بعض أمعائه ... « وقد خطب في ذلك فقال : إنه يحب الحياة عريضة قصيرة ولا يحبها ضيقة طويلة !

وتمت لابن سينا هذه الأمنية — إن صح أن تسمى أمنية — لأنه مات في نحو السادسة والخمسين بالسنين الشمسية ، وحفلت حياته بالحركة والعمل . كما حفلت باللهو والخطر . فلم تكن الحياة العريضة الحافلة مما يسره ويوافق مرامه في جميع الأحوال ، لأنه عاش في عصر الانقسام والتنازع على الملك بين أمراء الأقاليم في الرقعة الشرقية من الدولة العباسية ، وكانت شهرته بالطب وشهرته بالعلم تغريان الأمراء بتقريبه وتزيين مجالسهم باسمه وفضله . فدخل في منازعاتهم ولحقه من تقلب أحوالهم ما أرادوه وتعمدوه وما لم يريدوه ولم يتعمدوه . فتمرض للقتل والسجن ونجا بنفسه غير مرة في زى الفقهاء تارة وفي زى الدراويش تارة أخرى ، وكثرت رحلاته بين خراسان وأصفهان وهمدان والري وجرجان ، وكان بعض هذه الرحلات في صحبة الأمراء والجند وهم يزحفون للقتال ، وبعضها في خفية عن الأمراء والجند هربا مما يقصده به هؤلاء وهؤلاء ، وانهقدت له صلة وثيقة بجميع هؤلاء الأمراء ما عدا أمراء الدولة النزنوية . لأنه أعرض عن دعوتهم وبقيضه فيهم أنهم جعلوا الدعوة إلى السنة ذريعة إلى البطش بأصحاب

المذاهب الأخرى ولا سيما الشيعة والمشتغلين بالفلسفة والرياضيات، ولعله لم يغفر لهم قسوتهم على أصدقائه من أمراء الدولة السامانية، فإنهم غدروا بهم وعذبوهم وقد كانوا لهم قبل ذلك من الخدم والأتباع، ولم يكن أحب إلى الأدباء والحكماء من أمراء آل سامان لمطعمهم على الفن والأدب وتشجيعهم للتأليف والتحصيل، وحسبهم عندهم أنهم رعاة الرازي والفردوسي وأصحاب سمرقند التي نشرت صناعة الورق في بلاد المسلمين.

دالت الدولة السامانية هذه وابن سينا في الثامنة عشرة، ومات أبوه وهو في الثانية والعشرين. فتقلب في البلاد ولحق بشمس الدولة البويهية في همدان وتقلد له الوزارة وأوشك أن يستقر في جواره لولا أنه أغضب الجنيد من الديلم والترك فتأروا عليه واعتقلوه وهما بقتله، فأقذه الأمير منهم وراح الوزير الطيب يلوذ بالديار مستخفيا في طلب الأمان حتى هدأت الفتنة وعاود المرض الأمير فبحث عنه واعتذر إليه واستبقاه لمداواة جسده ونفسه بطبه وعلمه وإيناسه.

ولما مات شمس الدولة برم الشيخ بالمقام في همدان وتاق إلى اللحاق بملاء الدولة بن كاكويه في أصفهان، واتهمه تاج الملك

بمراسلة علاء الدولة فاعتقله في بعض القلاع أربعة أشهر...
وفي ذلك يقول الشيخ وهو يدخل إلى معتقله :

دخولى باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج
وفتح علاء الدولة همدان ثم رجع عنها فبقى الشيخ طليقا
يدبر وسائل الخروج منها حتى سئحت له فرصة مؤاتية فخرج وأخوه
وتلميذه وغلامان له في زى الصوفية ، ورحب به علاء الدولة أجمل
ترحيب ورفع مقامه في مجلسه فكان أقرب المقرين إليه ، ولم
يفرط في محبته على اتهام الناس إياه بالزندقة لتقريره الفيلسوف
وإصفااته إليه

وكان لحاق ابن سينا بعلاء الدولة وقد جاوز الأربعين واستوفى
خبرته بالطبيعة الإنسانية وبالمعرفة الإنسانية ، فسكن إلى العمل
ما وسعه السكون وأتم بعض كتبه الناقصة ، وتوفر على دراسة
اللغة حتى علم من غوامضها وأسرارها ما غاب عن أساطينها في
زمانه ، وحفره إلى ذلك كلمة سمعها من أبي منصور الجبائي في
مجلس علاء الدولة إذ خاض معه في حديث اللغة فقال له الجبائي :
« إنك فيلسوف وحكيم وأما كلامك في اللغة فلا نرضاه » . فلم

يزل يدرس الكتب النادرة في أسرار العربية حتى واجه الجبائي
بعد سنوات بما أحفمه واستغلق عليه .

وطاب له المقام بعد طول التفرغ والشتات، فطمع تلاميذ الشيخ
ومريده في عشرات من المراجع والموسوعات التي كان الشيخ
يتحين أوقات الطمأنينة والفراغ ليلبسها عليهم ويفسر من
موضوعاتها ما استعجم عليهم . ولكنه كان قد لقي في جسمه
عنتاً من توالى الحزن ومواجهة الأخطار ومنازعة الحساد وفرط
الإجهاد والتماس التفرج عن النفس بالمتعة والشراب، فاشتدت به
علة القولنج واعتراه الصرع حيناً والصداع حيناً ، واعتمد العلاج
الحاسم السريع كلما أحس بالمرض لأنه لم يكن يصبر على طول
العلاج .

وقد أصابته أزمة الداء وهو في رحلة فنقل إلى أصفهان ،
ولم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشي وحضر مجلس علماء الدولة
« لكنه مع ذلك لا يتحفظ ويكثر التخليط في أمر الجامعة ...
فكان ينتكس ويرأ كل وقت ... ثم قصد علماء الدولة همدان
فسار معه الشيخ فعاودته في الطريق تلك العلة ... وعلم أن قوته
قد سقطت وأنها لا تبقى بدفع المرض ، فأهمل مداواة نفسه وأخذ

يقول : المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير . والآن
فلا تنفع المعالجة »

ولعل الخطر الذى كان يلاحق الفيلسوف فى حياته يبدو لنا
على أشده من شئ واحد : هو هذا الحرص على شهود مجلس
الأمير وهو ينازع نفسه مخافة الوشاية والمكيدة فى غيابه ، وإنه
يومئذ لعند أولى الأمراء بحسن ظنه والاطمئنان إليه . فلو لا أنه
لا أمان حيث كان لما خشى على مكائنه ، إن لم نقل على حياته
من غياب يوم أو أيام .

ولم يلبث أن غلبه المرض على الخوف والحذر فنفض يديه
من الدنيا « واغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء ورد
المظالم على من عرفه وأعتق ممالিকে وجعل يحتم كل ثلاثة أيام
حتمة . ثم مات » ... ولعله لم يسلم من الوشاية فى مرض وفاته
إن صح أنه مات محبوباً كما جاء فى بعض الروايات .

وكانت وفاته يوم الجمعة من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين
وأربعمائة ، ولم يجاوز بحساب السنين الهجرية ثمانيا وخمسين .
ولم يلبث أن طرأ على سيرته ما طرأ على سير أمثاله من أفذاذ
العبريين الذين ذاعت شهرتهم فى حياتهم . فجاءته القداسة

ورويت عنه الأعاجيب والكرامات، وأصبح ضريح الفيلسوف
المهم في عقيدته مزاراً يطيف به المتبركون المتوسلون، وخيل
إليهم أن صاحب الضريح له غير جسد واحد أو أن الناس
يتنازعون جسده في كل مكان. فقيل أنه دفن بهمدان، وقيل
أنه دفن باصفهان، وزعم بعض الأوربيين أنه دفن بالمغرب في
الأندلس بسعى ابن رشد وتدييره، وأعجب من ذلك ما ورد في
قصة طبعت بمصر عن سيرة «أبي علي بن سينا وأخيه أبي الحارث»
وجاء فيها أن الفيلسوف قد عمر إحدى وعشرين سنة ودفن
بسمرقند وأنه لما شعر باقتراب الموت استنحت في قالب من المرمر
على شكل صورته وأعلم تلميذه جاماس الحكيم أن يخفي أمره إذا
مات ليفعل ما يأمره به... وفعل جاماس بالوصية وأخذ جثة
ابن سينا ووضعها في جرن من الرخام... ولكن تلميذه تفكر
أن ابن سينا إذا عاد إلى الحياة دام إلى القيامة وهو شهير في
العلوم فلم يبق لتلميذه اسم ولا رسم فالأولى تركه على هذه الحالة
ثم كسر جاماس الزجاج السابقة وأخفى الحمام وترك ابن سينا
على حالته تلك وانطلق إلى سبيله... أما صوته ابن سينا فكان
يسمع والناس يتعجبون... قال الراوي: إن الحمام المسمى مزار

معمور إلى وقتنا هذا وقد كنت توجهت حين سياحتي إلى سمرقند وأتيت إلى الحمام في وقت التجميد وأصغيت فسمعت صوته من داخل خلوة قليلاً قليلاً فاستمعت زمناً طويلاً فإذا تزاوجت الناس قل الصوت ... »

أما معجزات الرجل الصحيحة فأشهرها وألزمها للباحث في فلسفته وأدلها على علمه كتاب الشفاء في الإلهيات والطبيعات وكتاب النجاة وهو مختصر الشفاء ويقال إنه تركه ناقصاً فأتمه تلميذه الجوزجاني الذي سبقت الإشارة إليه ، وكتاب منطق المشرقيين ويرجح أنه جزء من الكتاب المسمى بالحكمة المشرقية وأثبتته الجوزجاني وابن طفيل وابن رشيد تارة باسم الحكمة المشرقية وتارة باسم الفلسفة المشرقية ، وكان الشيخ الرئيس يريد أن يختص به العلية ويقول عنه: « إننا ما جمعناه لنظهره إلا لأنفسنا والذين يقومون منا مقام أنفسنا » وينقض به بعض آراء المشائين التي ألفها « متعلمو كتب اليونانيين إلغاً عن غفلة وقلة فهم » ولكن الكتاب لا يوجد تاماً . وما طبع منه بمصر مقصور على المنطق وهو كاف في الدلالة على منهجه .

ومن ألزم الكتب لمن يدرس ابن سينا كتاب « الإشارات »

وهو قسبان قسم في المنطق وقسم في الإلهيات ، وقد يستغنى به من يطلب الإلمام دون التطويل .

وله غير ذلك عجالات وقصص ورسائل كثيرة في أغراض شتى من الحكمة والفقه والرياضيات والتصوف والأدب ، طبع الكثير منها ولا يزال بعضها مخطوطاً في المكتبات الشرقية والأوربية ، وأشهرها جميعاً قصة الطير وقصة حى بن يقظان ، وقصيدة النفس ورسالة في القضاء والقدر ، وفي المبدأ والمعاد ، وفي الأخلاق ، وفي القوى الإنسانية وإدراكاتها ، وفي الأجرام العلوية ، وفي الحدود ، وفي إثبات النبوات وتأويل الرموز ، وفي العشق ، وفي الزيارة ، وفي وقوف الأرض بالقضاء ، وليس من العسير الحصول على المطبوع من هذه الرسائل والقصص والعجالات .

أما في الطب فكتاب القانون هو عمدة المعارف الطبية التي علمها ابن سينا لمريديه ، وكانت له ملحقات في تجاربه ومعالجاته نوى أن يثبتها فيه فضاعت فيما ضاع من أوراقه بين غارات الجيوش ورحلات الفرار . وقد جرى أمر هذا الكتاب على سنة

المبالغة بين الدهماء والخاصة على السواء . فأما الدهماء فقد رأينا كيف اعتقدوا القدرة في ابن سينا على إحياء الجسوم بعد موتها وأما الخاصة فقد جعلوه مرجع الطب أربعة قرون في الجامعات الأوربية ، وقال فيه ابن زهر الطبيب الأندلسي إنه لا يساوى الورق الأبيض الذي كتب عليه . ومقطع الحق بين هذه المبالغات أنه كتاب لم يكن في زمانه ما هو خير منه وأجدى في شئون الطب والعلاج .

وقد أفاد ابن سينا بصلاته الشخصية كما أفاد بالتأليف والتصنيف، فاتصل به البيروني الذي قال فيه الأستاذ « ساخاو » الألماني: إنه أكبر عقل ظهر في تاريخ بني الإنسان، وكان يسأله سؤال المستفيد — وإن تنكر له فيما بعد — وهو أكبر منه سنًا وله ذلك الشأن الذي تدل عليه تلك الشهادة من المتأخرين . واتصل به أبو سعيد بن أبي الخير إمام المتصوفة في زمانه وسأله كذلك سؤال المستفيد قبل أن تقع بينهما الجفوة لاختلاف النزعة والمزاج، ولقيه ابن مسكويه الفيلسوف الأخلاق المشهور، وتلمذ له أبو عبيد الجوزجاني وأبو القاسم الكرماني وأبو عبدالله المعصومي

وأبو الحسن بن طاهر بن زيلة وبهمنيار بن الرزبان ، وعده عمر الخيام من أساتذته وهو من أبناء الجيل اللاحق بحيله ... وكلهم من أصحاب النظر في الحكمة والطبيعيات والرياضيات ، وبقي منهم من بقى على ولائه ولكنه ابتلى في أكثرهم كما يتلى كل متفوق مناضل محسود .

وكان للمعجبون به على الجملة أكثر من محبيه ، لأنه رزق أسباب الحسد من جميع نواحيه . فكان رجلاً عظيم الذكاء عظيم الشهرة عظيم الاعتداد بالنفس عظيم النشاط ، ممتلئاً بالحياة ، لا حيلة له في اجتنب مراتب الرفعة لأنه طيب مشهور وفيلسوف مشهور ، فلو ترك الأمراء والرؤساء لما تركوه . ومن كان هذا شأنه في عصور المنازعات فلا مناص له من أن ينازع الناس وينازعوه ، فقد أعدته جبلته وجبلته زمانه المتعالية والمصاولة فوقرت له هذه الصفة في نفوس الناس من حيث يشعرون ومن حيث لا يشعرون : سمع كلمة من نظير يتعالى عليه باللغة فلم يهدأ حتى غلبه فيها ، واحترقت المكتبة السامانية فوق في روع أهل بخارى أنه أحرقها لينفرد بما علمه منها ولا يدانيه أحد بمثل علومه ، وما زال ديدن الناس مع من يحسون منهم المتعالية أن يعاملهم بقول القائل « اصصره قبل أن

يصرعك » أو « تغدّ به قبل أن يهلكك عشاءه » ... فلا جرم وقع في خاطر غلمانته أن يهلكوه قبل أن يهلكهم ، لأنهم خانوه ! قال بعض حاسديه يشمت به بعد وفاته :

رأيت ابن سينا يعادى الرجا ل وبالجبس مات أخس المات
فلم يشف ما ناله بالشفاء ، ولم ينج من موته بالنجاة
يريد أنه مات « بداء الجبس » يعنى القولنج ، أو يريد أنه
مات محبوساً كما قيل في بعض الروايات ، ولا حيلة لابن سينا في
معاداة الرجال فإنه لو سألهم لحاربوه ، ولو نسى أنه أسد لما نسوا
أنهم كلاب كما قال ناقده غربى امتحن ببعض ما امتحن به
الشيخ الرئيس .

مشكلات الفلسفة

قبل أن نلم بأراء ابن سينا في مشكلات الفلسفة يستدعيننا المقام أن نلم بتلك المشكلات ثم نلم بالتفسيرات التى حُلت بها في مذاهب المتقدمين عليه .

، ونقول « المتقدمين عليه » ونعنى بهم أولئك الذين سبقوا ابن سينا إلى مثل موضوعاته وكان لهم أثر في تفكيره واعتقاده ،

لأن مذاهب الفلاسفة جميعاً أكثر من أن يحيط بها الإحصاء في عجلة واحدة ، ولو من قبيل الإجمال .

ففي العالم من المذاهب الفلسفية بقدر من نبغ من الفلاسفة ... ولكنها تنقسم عادة إلى قسمين شاملين وهما : قسم الفلسفة المادية وهي التي يرى أصحابها أن مادة العالم في غنى عن يدبرها من خارجها ، وقسم الفلسفة الإلهية وهي التي يرى أصحابها أن المادة لا تستغنى عن قدرة عاقلة « غير مادية » تستمد منها حركتها . وأشد المذاهب المادية إمعاناً في مناقضة الفلسفة الإلهية هو

مذهب المادية الثنائية Dialectical Materialism الذي يتلخص في أن المادة قديمة متحركة بذاتها مشتملة على العناصر التي تنشأ منها الحياة والعقل حسب الطبيعة المستكنة فيها ... ومن قوانينها اجتماع الأضداد فيها ريثما يتغلب ضد منها على ضده بشير انقطاع لهذه الغالبة الدائمة ، وأن الصفة « الكمية » فيها تتحول إلى الصفة « الكيفية » فتنشأ الحياة كما ينشأ العقل من هذا التحول . إما على التدرّج وإما طفرة كما تظهر بعض أنواع النبات من الأنواع الأخرى ، فلا توجد « كيفية » إلا وهي نتيجة التغير في الكمية ، ولا توجد حالة قط إلا وهي تنطوي

على ما يناقضها ، فلا تبلغ تمامها إلا ظهورها النقيض الذى تنطوى عليه . وهذا عندهم هو تفسير ظهور الحياة من المادة العمياء التى لا تشبهها ، وهو كذلك تفسير ظهور العقل فى الحياة كلما تطورت فيها الكليات والكيفيات على النحو المتقدم . أى نحو الانتقال بين الضد والضد والتحول من صفات الكمية إلى صفات الكيفية . ومن تعبيراتهم المجازية أن للقوة المادية « عمقاً » يتجلى فى هذه الخصائص العقلية والعنوية التى تقترن بالحياة . وهم يؤمنون بالدور الدائم فى المادة الأولية ، فيقول انجاس Engels من أساطين هذا المذهب : إن المادة تتحرك فى دورات أبدية تستمر كل دورة منها مداها فى دهر من الزمان تلوح السنة الأرضية إلى جانبه كأنها عدم : دورة تلوح فيها فترة التطور الأعلى ونعنى بها فترة الحياة العضوية التى يتوَجَّهها الوعى الذاتى شيئاً صغيراً بالقياس إلى تاريخ الحياة وتاريخ الوعى نفسه : دورة تكون فيها كل هيئة خاصة من هيئات المادة سواء كانت شمساً أو سديماً أو كانت حيواناً أو نوعاً من أنواع الحيوان ، أو كانت تركيباً كيميائياً أو انحلالاً كيميائياً — أبداً فى تحول وانتقال : دورة لا يدموم فيها إلا المادة المتغيرة أبداً وإلا ناموس التغير الأبدى والحركة الأبدية...

ومهما تتكرر هذه الدورة ويبلغ من قسوة تكرارها في الزمان والمكان ، أو مهما تطلع فيها من شمس وأرضين ثم تغرب بعد حين ، أو مهما يطل الانتظار قبل أن تبرز هنا أو هناك منظومة شمسية أو كوكب تهيأ عليه البيئة للحياة العضوية ، ومهما ينشأ أو يقرض من الخلائق قبل أن تتجم بينها أحياء تفكر بأدمتها وتجدها ملاذاً يسمح لها بالحياة ولو إلى فترة وجيزة ، فإننا مع هذا لمى يقين أن المادة في كل تغيراتها تظل أبداً واحدة وأبداً كما هي ، وإنها لن تفقد صفة من صفاتها ، وأن تلك الضرورة الحديدية التي تقضى بزوال أرفع زهرات المادة — وهي القوة المفكرة — هي بعينها تقضى بميلادها كرة أخرى في زمان آخر..»

ولسنا هنا في صدد الرد على المادية الثنائية أو المذاهب المادية على اختلافها ، ولكننا نتكلم عن فيلسوف « إلهي » من غير الماديين ، فعلينا أن نجمل موقف الفلسفة الإلهية من أمثال هذه الآراء .

فالإلهيون الأقدمون يقولون بأن الحركة الأزلية مستحيلة . لأن الحركة هي الانتقال من مكان إلى مكان أو من حالة إلى

حالة . فقبل الحركة توجد الحالة أو توجد المكان . وليس قبل الأزل سابق يسبقه في المكان أو الزمان . وإذ قيل إن المكان سابق للحركة الأولى فكأنما نقول إن المكان زمان قبل الزمان . ويرد على المادية الثنائية في مسألة الأضداد بأنها قد جعلت للمشكلة حلا وسكتت على ذلك ، وهو خلف لا يعقل السكوت عليه . إذ ما هي المشكلة في رأى العقل وفي التعليلات الفلسفية ؟ هي التناقض وقيام الأضداد ! وأين هي المشكلة إذا كان التناقض هو الحل المقبول ؟

ويرد عليهم بأن الثنائية مفهومة حين يتقابل العقل والمادة أو تتقابل الروح والمادة . أما أن تكون مادة ومضادة لمادة في طبيعتها فهذا هو موضع العجب لا موضع التفسير . وعلى الماديين الثنائيين أن ينتظروا سؤالاً لا بد له من جواب وهو : لماذا قدروا أن الحياة والقوة الفكرية تظهران في الوقت الذي ظهرتا فيه ؟

إن المسألة ليست بمسألة مقدار من السنين أو الدورات . يقال مثلاً إن عشرة آلاف سنة لا تكفي فتكفي عشرون ألف سنة . أو أن عشرين ألفاً لا تكفي فلا بد من ضعفها أو ضعفها ، أو أن

مائة ألف سنة لا تكفى فلا بد من مليون سنة أو مليونين أو أكثر من ذلك بما يقاس أو لا يقاس . فإن عدد السنين والدورات منذ الأزل إلى وقت ظهور الحياة لا يدخل في إحصاء ولا يقبل الإحصاء .

فالمسألة إذن ليست مسألة مقدار من السنين والدورات ، ولكنها مسألة خاصة في طبيعة المادة متأصلة فيها منذ كانت من أزل الآزال . فكيف نسمى هذه الخاصة التي لا تسمح بظهور الحياة أو العقل مثلاً إلا في سنة كذا ألف قبل الميلاد ؟

ولماذا كل هذا الهروب من تقرير وجود العقل قبل المادة إذا كان تقرير وجود المادة قبل العقل يصل بنا إلى هذه الاحالات ويلجئنا في أول خطوة إلى التسليم بالأضداد ؟

وكيف تكون المادة قوة عمياء منذ الأزل ثم يطرد التقدم فيها من هذه الحركة العمياء إلى حركة النبات ثم حركة الحيوان ثم حركة العقل في الحيوان عند بلوغه مرتبة الإنسان ؟ أيسمى هذا تقدماً مطرداً بغير هداية في عقل سابق ؟ أم ننكر أنه تقدم مطرد نهرب من القول بسبق العقل والحياة ؟

إن فائد الشيء لا يعطيه كما قال الأولون . وقد كانت شفاعة

الماديين الثنائيين إذا أنكروا العقل الخالق أن يقفوا عند المحسوسات وأن يحلوا المشكلات التي لا يحلها العقليون والإلهيون . أما أن يجعلوا المشكلة حلاً وأن يستبيحوا لأنفسهم مجاوزة المحسوسات ليقولوا بالدورات الأبدية والفروض المستغربة فذلك غير مفهوم إلا على وجه واحد . وهو أن الفرض المهبوط كلما أمكن المهبوط . والقول بالمادة أهبط من القول بالعقل ... فلنقل إذن بالمادة ولو تطوحن في المغيبات التي لا يقوم عليها دليل وبدأنا الحل بالأضداد التي هي نهاية الاشكال .

والفلسفة الإلهية لا تخلو من المشكلات العويصة التي يكثر الخلاف بين الفلاسفة على عرضها وتفصيل حلولها وتأويلاتها . ولكن الفرق بين الفلسفة الإلهية والفلسفة المادية في هذا أن الفلسفة الإلهية لم تغلق الباب ولم تحتم الإشكال بإقرار الإشكال ، وتركت الباب مفتوحاً لمن يبتغى الوصول من طريق التأمل أو طريق الرياضة الروحية أو طريق الاستشراق للكشف والالهام . أما هذه المشكلات فيمكن تلخيصها في هذه المسائل الأربع وهي :

(١) وجود العالم

(٢) وجود النفس

(٣) وجود الشر

(٤) حرية الإنسان

فيسألون : كيف وجد العالم ؟ هل وجد بعد أن لم يكن ؟
وبعبارة أخرى : هل هو حادث من العدم ؟
فإذا كان حادثاً من العدم فأين محل العدم مع وجود الله جل
وعلا وهو كلى الوجود ؟

وهل الإرادة الإلهية التي قضت بأحداثه حادثة أو قديمة ؟
إن الله قديم لا يتغير فليس يجوز في حقه حدوث الإرادة . لأن
حدوثها إنما يكون لما هو أفضل أو لما هو مفضل ، وكلاهما ممتنع
بالنسبة إلى الله .

ثم يبحثون في القدرة الإلهية ومعنى اتصاف الله بالقادر على كل
شئ . فهل القدرة على كل شئ معناها القدرة على المستحيل ؟ إذن
يكون المستحيل والممكن شيئاً واحداً في العقل وهما مختلفان . .
أم تكون القدرة غير متعلقة بالمستحيل ؟ إذن يسأل السائل : من
أين جاءت الاستحالة ؟ أمن مشيئة الله أم من طبيعة الشئ ؟

فإن كانت من مشيئة الله فالذى يثبت الاستحالة يححوها إذا شاء . وإن كانت من سبب آخر فكيف يتصور العقل شيئاً غير إرادة الله يمنع ويميز في المقولات والموجودات ؟

تلك خلاصة وجيزة لمسألة العالم وحدوثه بإرادة الله واتصافه سبحانه وتعالى بالصفات التى تتجلى فى الخلق والمخلوقات .

أما « النفس » فهم يسألون عنها أهى جوهر مجرد أم جسد من الأجساد ؟

فاذا كانت جوهرأ مجردأ فكيف تدير الجسد وأين تحمل فيه بالعرض الذى هى منزهة عنه ؟ وإن كانت جسداً فما الفرق بينها وبين الجسد الذى تحمل فيه ؟ وهل تفتى كما تفتى الأجساد وتعرض للتحلل والفساد كما تتعرض أجساد الأحياء وأجرام الجماد ؟

ويعودون إلى السؤال عن الجوهر المجرد : متى يدخل جسم الجنين ؟ وإلى أين مصيره بعد مفارقة جثمانه ؟ وهل نفس الولد قطعة من نفس الوالد أو كلتاهما مستقلة وجدت منذ القدم بلا تقديم ولا تأخير ؟

أما مسألة الشر ووجوده في العالم فهم يسألون : كيف يوجد في العالم ما يسمى شراً على اختلاف معانيه ؟

إذا قيل إن وجود العالم من وجود الله فوجود الله منزّه عما يأباه ، وإذا قيل أن وجود العالم من العدم فالعدم ينعدم فيه الخير والشر على السواء ولا يكون إذا كان إلا بإرادة المريد :

فهل الشر موجود أو غير موجود ؟

وأناس آخرون يعرضون للمسألة على وجه آخر فيسألون : هل الشر صحيح أو غير صحيح ؟ وهل هو يوافق الخير أو هما تقيضان لا يتفقان ؟ وهل الأخيار كالأشرار إذا قلنا إن سر الخير وسر الشر لا يتناقضان ؟

أما مسألة الحرية الإنسانية فليست هي من محض المسائل الفلسفية التي تعضل على المفكرين الذين يقصرون البحث على موضوعها ولا يتجاوزونه إلى ما وراءه ، ولكنها من مسائل الفلسفة الدينية الكبرى لأنها تربط بينها وبين حساب الإنسان على أعماله وما يستحقه في الحياة الأخرى أو في الحياة الدنيا من الثواب والعقاب .

فالثواب والعقاب مقرران في جميع الأديان . ولهذا يسأل

الفلاسفة الدينيون ما نصيب الإنسان من الحرية في أعماله ؟ هل هذا الله
 حر في عمل الخير والشر كما يريد ؟ وهل يكون حراً في أعمال
 الحياة من خلقت له الحياة ؟ وإذا كان مسيراً في أعماله كما هو مسير
 في وجوده فكيف يحقق به العقاب أو كيف يحق له الثواب ؟
 إن العدل صفة من صفات الله سبحانه وتعالى . ومسألة الحرية لأنه أو
 الإنسانية في مذاهب الفلسفة الدينية هي مسألة التوفيق بين على الله
 العدل الإلهي وبين الثواب والعقاب في الدار الآخرة أو في كل
 الدارين .

في مسأ

تلك خلاصة سريعة لمشكلات الفلسفة الإلهية كما عرضنا أن ساء
 لابن سينا في حياته وعرض لها في كتبه وأقواله . وقد حللنا أفلاطون
 الفلاسفة الذين تقدموه وكان له فيها رأى مستقل عنهم فإد الرو
 بعض الحلول . ويطول بنا الشرح لو تناولنا حلولهم كلها في التقدير على .
 لفلسفة ابن سينا وما استقل به عنهم من الآراء ، فانما نجتزئ به واحد
 هنا بحلول الفلاسفة الذين كانت بينهم وبينه صلة وثيقة من التمييز المختلف
 والتعليم ، وهم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين والفارابي وبعض فرق إلى
 الإمامية وبعض المتفلسفة من قدماء الهند وفارس ، وسنتبع في د

هل هذا الفصل بإجمال حلول هؤلاء الفلاسفة في هذه المشكلات .
في أعمال

حلول الفلسفة

هوميوس

ب ؟ بعد أفلاطون أكبر الفلاسفة « الإلهيين » بين اليونان ،
لأنه أول من وضع بينهم مذهباً مفصلاً يجعل « الفكرة » مقدمة
فيق على المادة ، سابقة لها في المرتبة وفي الزمان .
في كل . ولكنه على هذا ليس بأول الفلاسفة الذين عالجوا البحث
في مسألة الفكرة والمادة ، لأنه نبغ في عالم الفلسفة بعد أن تقررت
فيه آراء طاليس وفيثاغورس وبارمنيدس وهيرقليطس ؛ وبعد
عرض أن ساهم كل منهم بمحضته في محصول الحكمة الإلهية وورثها عنهم
قد حل أفلاطون وتابعوه . فولد أفلاطون وطلاب الفلسفة يعرفون أن
عنهم في « الروح » موجود وأن المادة غشاء باطل لأنها تتغير ولا تستقر
في التقدي على حقيقة ثابتة ، وأن « المركب » يتغير ولا يبقى على حالة
نا نجتزئ واحدة غير « الجوهر البسيط » ... وأن المادة والروح عنصران
ن التمايز مختلفان ، وأن الجسد حجاب يحول بين العقل وبين الخلوص
مض فرز إلى عالم الكمال وهو عالم الروح ، وأن الدنيا بأسرها توجد وتزول
وستنبت في دورات تتبعها دورات تنير انتهاء .

وهذا فضلاً عما استفاده من أستاذه سقراط ورواه عنه في كتبه لأنه يحرم ومحاوراته ، وهو طبقة واحدة تمثل لنا الفلسفة الإلهية كما وصلت في الإنس إليه في جيل الأستاذ والتلميذ .

وقد تصرف هؤلاء الفلاسفة الأسبقون في الحكمة الإلهية إلى أحد بالرأى والاجتهاد ، ولكنهم أخذوا جميعاً من الديانات القديمة وسنن التي تلقاها اليونان مباشرة من بين النهرين ومصر وفارس الحكماء والمهند ، أو اتصلوا بها من طريق الديانة « الأورفية » في أسبا حلول أذ الصغرى ، وهي مزيج من ديانات الهند ومصر والمجوس . لأن الديانة الأورفية تشتمل على كل عنصر من عناصر العقائد التي لخصناها في الأسطر السابقة ، ولا سيما الرياضة الروحية (١) وبطلان المادة وتناسخ الأرواح ، ففيها جرثومة حياة لكل في الله و رأى قال به طاليس وبارمنيدس وهيرقليطس ، ثم قال به بعدهم لم تكن سقراط وأفلاطون .

ولا نرى في زبدة المحصول كله ما هو أحق بالتنويه في هذا استخلاص الصدد من نتيجتين اثنتين : أولهما الاعتقاد بقصور المادة وعجزها اجتهداه عن الاستقلال بالحركة ونسبة كل حركة فيها إلى مصدر غير العالمية أو مصدرها ، حتى قال « طاليس » بوجود روح في المغناطيس فليس

رواه عنه في كتبه لأنه يحرك الحديد . وثانيتها الاعتقاد بالثنوية الروحية والمادية لإلهية كما وصلت في الإنسان وفي الأرض والسماء . . . فإن هاتين النتيجةين داخلتان في كل فلسفة يونانية أو غير يونانية ، من ذلك العصر الحكمة الإلهية إلى أحدث العصور .

الديانات القديمة وسنرى موضع هاتين النتيجةين فيما يلي من كل حل من حلول ، ومصر وظاهر الحكماء للمشكلات الفلسفية كما تلخصها بعد ، وفي مقدمتها ورفية « في آس حلول أفلاطون .
والجوس . لأز

أفلاطون

عناصر العقائد

الرياضة الروحية (١) العالم والله—ولا ننسى ونحن نلخص أقوال أفلاطون ثومة حية لكل في الله والعالم أن فكرة التوحيد كما نعرفها الآن في عقائد الأديان . ثم قال به بعد لم تكن معروفة على عهد ذلك الفيلسوف ، وأن العالم وحده كان هو الواقع المائل أمام الحس والعقل والخيال ، وكل ما عداه فهو بالثنوية في هذا استخلاص وتفسير يجتهد فيه كل مجتهد بما يراه ، ولا يسلم في صور المادة وعجزه اجتهداه من أثر العقائد الوثنية والكهانات الخرافية والتعديرات . إلى مصدر العلم التي كانت تحدد يومئذ بالمفكرين وغير المفكرين .
وح في المناظير فليس لنا إذن أن نتظر من أفلاطون فكرة واضحة عن

توحيد الله كما وصفته الأديان الكتابية بعد عصره ، وإنما كان الأرباب ا
يتكلم عن الله تارة وعن الآلهة تارة أخرى . ولا يفرض وجود الكمال .
إله واحد يفوق هذه الآلهة جميعاً إلا من قبيل القياس العقلي اللطيف إلى
الذي يقضى بتفضيل الأفضل فالأفضل ثم اجتماع الفضيلة العليا مناسبة
في واحد لا يتعدد ، وهو إله الهة ورب الأرباب . وهي

واسم الله في اليونانية هو ثيوس Thous أوزيوس كما شاع ، وهي
في اللغات الأوربية . . . وتفسير أفلاطون للكلمة يدل على هذه
إدراكه لفكرة الله في أصلها الأصيل . فهو يزعم أنها مأخوذة من بزها
ثيو Theo بمعنى « أنا أجري أو أتحرك » في اللغة اليونانية . والعقولة
فالمادة بحاجة إلى من يحركها ويعطيها الحياة وليست بحاجة إلى فكر
من يخلقها في نظر أفلاطون . وهي من ثم بحاجة إلى الله . أو محا
فالله هو محرك المادة ومخرجها إلى هذا النظام الذي نراه في العالم في السماوات والأرضين . والله — لأنه عقل — لا يوجد مادة ومث
بل يوجد عقلاً تستمد منه المادة الحركة والإدراك وتدفع به وهذه ا
في معارج الكمال .

والله خير محض فلا يصدر منه إلا الخير ، ولا يخلق إلا الخير ، الشجر
وإنما الشر الذي يقع في الكون من خلق الأرباب التي تسمى هي في

وإنما كان الأرباب المخلوقة ، ومن نقص المادة وهي تحاول الارتفاع إلى مرتبة
 من وجوب الكمال . أو إلى مرتبة العقل المجرد . لأن الله منعم جواد منحها
 بأس العقل الشوق إلى الكمال . فهي أبدأ في اشتياق إليه ، وهي أبدأ صاعدة
 ضيالة إلى متسامية كلما اتجهت من التجسد إلى التجريد .

وهي بظواهرها باطلة متغيرة .

س كما شاء وهي بحقيقتها صحيحة خالدة .

يدل على هذه « الحقيقة » هي لب لباب الفاسفة الأفلاطونية ، لأنه
 أخوذة من يميز بها على طريقته الخاصة بين موجودات الحس والموجودات
 اليونانية : « العقولة » التي تتمثل للعقل ولا تتمثل للاحساس .

بحاجة إلى فكل ما يقع عليه الحس فهو في رأى أفلاطون وهم باطل
 . أو محاكاة للحقيقة الخفية ، أو محاولة لإبراز معنى من
 ي نراه في المعاني المستورة .

وجد مادة ومثال ذلك هذا الشجر الذي نراه : فهذه الشجرة مثمرة ،
 يتندفع بها وهذه الشجرة ذابلة ، وهذه الشجرة خضراء ، وهذه الشجرة
 يابسة ، وهذه سامقة ، وهذه قاصرة ، وكل منها فيه نقص عن
 إلا الخير . الشجرة المثالية التي لا نقص فيها . فأين هي هذه الشجرة المثالية ؟
 في تسمى هي في عالم المعنى أوفى عالم العقل . وهي وحدها التي لها وجود

صحيح لا يعتريه التبدل ولا تصيبه عوارض الزمان ولا يزال قائماً
في العلم الإلهي تحكيه الأشجار الحسوسة وتتبدل وتزول وهو منز
عن التبدل والزوال .

وهذه الحقائق المعنوية هي التي يسميها أفلاطون بالصحات
أو المثل وقد تعرف عند المناطقة بالكليات Universals وتقابلها
الجزئيات Particulars وهي هذه الموجودات الباطلة في رأى
أفلاطون .

ومن عادة أفلاطون أن يعزز آراءه بالأمثلة والأساطير التي
تقربها إلى تلاميذه، فهو يضرب المثل للدنيا وحقائقها وموجوداتها
بكهف يقيم فيه الناس وهم مقيدون يستقبلون فيه جداراً لا يتحولون
عنه ، ووراءهم نار تعكس الظلال من خارج الكهف على ذلك
الجدار . فالأشباح التي يرونها على الجدار هي هذه الموجودات
أو هذه الجزئيات التي تحكي الحقيقة وليست هي بها ، وإن كانت
تحكيها . . . أما الصور الصحيحة فلن يراها الناظر إلا إذا أطلق
نفسه من قيود ذلك الكهف وخرج منه إلى النور . ومعنى
ذلك أننا محبوسون في كهف الجسد لا نرى من الحقائق إلا أشباحها
المحاكية لها ، فإذا خلصنا من ذلك الحبس إلى عالم «العقل المجرد»

فهناك الحقائق الخالدة التي لا تتوقف على المكان ولا تسهما عوارض الزمان ، ولا يصيبها النقص والتبديل كما يصيب الأشباح المترافقة على الجدار اللطوى في الظلمات .

والعقل المجرد الذي يدرك هذه الحقائق أرفع قدراً من الفهم الذي يدرك المعلومات للالابسة للأجساد ، فهما عقلان لا عقل واحد في الإنسان ، وأهما نفسان إحداهما أقرب إلى التجريد ، والأخرى أقرب إلى التجسيم .

ولم تخف على أفلاطون نقاض هذا الرأي ومفارقات القول بوجود الصحائح المجردة بمزل عن الأجسام المادية . فقد وجه إليها في بعض محاوراته مناقضات لا تقل في قوتها وإقناعها عن المناقضات التي هاجمه بها خصوم رأيه . ولكنه يرى أن الفكرة في أساسها صحيحة كافية لتفسير العلاقة بين عالم العقل وعالم المادة ، وإن تعذر تطبيقها في جميع الأحوال . لأن المجردات لا تنحصر في وعينا كما تنحصر فيه الحسوسات .

وليس في مذهب أفلاطون أن الله خلق جميع هذه المحاولات للمادية التي تفاوتت في مراتب الخير والجمال . ولكنه يؤمن بأرواح وسطى بين الله والإنسان كأنها الملائكة في الأديان الكتابية .

ويسمى الأرواح الصائفة Demiurges وينسب إليها التشبه بالإله الواحد الصمد في خلق الخير والجمال، وهو يرى أن الأرواح تعمر الكواكب السيارة وتحركها في أفلاكها المنتظمة، وإنها تتوخى الدوران لأن الكون كله مستدير، وإنما كان مستديراً لأن التشابه خير من التنافر أو الذى لا تتشابه أجزاؤه. والكرة المستديرة هي أوفى الأشكال بتشابه الأجزاء.

أما قدم العالم أو حدوثه فأفلاطون يقول بأن «الزمان» هو محاكاة للأبدية، أو هو الأبدية التي تسمى إليها منزلة المخلوقات فإله سرمدٌ منزّه عن التحيز والأجل المحدود. لا أول له ولا آخر، ولا مكان له ولا زمان. وهو — بكرمه وانعامه — قد شاء للمخلوقات أن تتشبه به في صفات الكمال، فأراد لها الدوام وأحب أن يعصمها من الدثور والفناء، ولكنه لا يخلع عليها دوام «الأبدية» لأن دوام الأبدية صفة جل وعلا فهو لا يخلعها وهي لا تنتقل من النعم بها إلى المنعم عليه. فأعطاه دوام الزمان لأنه أكل دوام ترتقى إليه المخلوقات. وأبدع الفلك والزمان معاً فشمّل بهما جميع مخلوقاته. ومن هذا يظهر أن

المادة الأولى أو الميولي كما يسميها الفلاسفة أقدم من الفلك وأقدم من الزمان .

(٢) وجود النفس

أما النفس فهي موجودة في رأى أفلاطون كما تقدم: وجدت في عالم العقل أو المعنى أو في عالم الصحاح والمثل الذى أجعلنا القول فيه . فهي تعرف الحقائق بالتذكر ولا يحجبها عنها إلا حجاب الجسد وضلال الحس والشهوة ، وهي خالدة لا تموت لأنها جوهر بسيط لا يتحلل كما يتحلل الجسد المركب . ولكنها تلبس المادة في حياتها الجسدية ثم تفارقها إلى عليين لتعيش بين الأرباب والملائكة والأرواح . ومصيرها مقدور بمصير المادة التى تلبسها . فإن هبطت مع مادة الجسد صارت إلى جسم حيوان أو حشرة أو مخلوق حقير ، وإن ترفعت عن مادة الجسد صعدت إلى الرفيق الأعلى ، وعادت إلى عالم الخلد والكمال .

ويبدو من كلام أفلاطون عن النفس أو عن الروح أنها طراز ثالث من الموجودات بين طراز الموجودات المعقولة والموجودات المحسوسة . لأنها تشترك مع كليهما في حياتها الجسدية . فتعمل مع الجسم فى أداء الوظائف الحيوية

كالخوارج العليا والأحاسيس الرقيقة والشهوات الجثمانية . وقد
يحمل أفلاطون لهذه الوظائف المختلفة أما كن مختلفة من بنية
الإنسان . فالنفس العاقلة في الدماغ ، والنفس الحاسة في الصدر
والنفس المشتهية في الأحشاء . ولا يفهم من هذا أن النفس
تقوس ثلاث أو أنها منقسمة إلى عناصر ثلاثة ، وإنما يستخلص
منه أن النفس لا تعمل في عالم العقولات كما تعمل في عالم
المحسوسات والمشتبهات ، لأنها تلتقي في بعضها بقيود لا تلتقي
بها في بعضها الآخر . فهو اختلاف في القدرة على التجرد بغير
عائق أو بمائق كبير أو صغير ، وليس بين هذا الرأي في النفس
وبين رأى البراهمة فيها فرق كبير .

(٣) وجود الشر

والشر في الدنيا موجود ولكنه من ضرورات المادة في قصورها
ومحاولتها التي تشرئب بها إلى ما هو أكل وأعلى . أما الله فلم
يخلق إلا الخير ولا يصدر عنه إلا الخير ، وكأما قصور المادة
طبيعة فيها عند أفلاطون لأنها قاصرة بذاتها معارضة لما يجرها
ويسموها على طبيعتها . وهنا يبدو من أقواله في هذا الموضوع
أن إرادة الله لا تبطل الضرورات ولكنها تقر بها إلى الخير

والكمال بما تصفى عليها من عالم الحق والعدل والتنزيه . فإذا كان سبب الأمر من عالم العقل فالله يوحى إليه فيتلقى عنه وحيه ، وإذا كان سبب الأمر من عالم الضرورة أو عالم المادة فهو معارض للعقل ، ومنه العناد والشر والفساد

(٤) حرية الإنسان

وواضح من فحوى هذه الآراء أن أفلاطون لا يقرن بين مسألة العدل الإلهي ومسألة الحرية الإنسانية كما يفعل الباحثون في مسألة القضاء والقدر من المؤمنين بالأديان الكتابية . لأنه لا يرى أن الله يظلم الإنسان بما يصيبه من ضرورات المادة وقائض الأجساد . بل يعطيه الخير والجمال ويعينه على المادة الخليقة ويطهره بالقلبية على شهواتها ونزواتها وضروراتها ، ويهب له النفس المجردة لينتصر بها على النوازع المتلبسة بالتجسيم وقائض الجسوم .

أرسطو

والمعروف عن أرسطو أنه تلميذ أفلاطون بل أكبر تلاميذه وأكبر فلاسفة اليونان وفلاسفة الزمن القديم غير مدافع . ويرى

بعض المحدثين أنه نخط مقابل لنخط التفكير الأفلاطوني يتممه تارلم فاهى ه
يتم به تارة أخرى . وهو رأى صحيح إذا أردنا به التفرقة بين إنها ليس
قلة الأفكار الأرسطية وجملة الأفكار الأفلاطونية في جميع حركة قبلها
باحث والموضوعات . ولكنه إذا قصرناه على الفلسفة الإلهية أن الحركة
! يبلغ هذا المبلغ من التقابل ولا سيما التقابل بين القطب ليست
تعارضين لأننا نستطيع أن نقول إن الفلسفة الإلهية عند أرسطو كانت
عند أستاذه موحدة الأساس موحدة الآفاق مع زيادة في المنطق فالك
نقص في الخيال والاعتقاد في جانب التلميذ الكبير ، وثبت لأن الأج
نا هذه المشابهة من المقارنة بين رأييهما في العالم والروح ومسألة ما من
لشر ومسألة الحرية الإنسانية . إلى من !

(١) العالم لا بد أن

فأرسطو يرى كما يرى أفلاطون أن الهوى لا تحتاج إلى وجود
وجد ولكنها تحتاج إلى محرك ترجع إليه أسباب جميع حركاتها حتى يز
إنها قديمة وإن كان إثبات قدمها بالبرهان غير مستطاع . والجزئية
والمحركات لا بد لها من محرك ، ولا بد لهذا المحرك من بالجزئية
محرك غيره وهكذا إلى نهاية يستقر لديها العقل لأن العقل علة
! يستقر إلى الدور والتسلسل في الأسباب الماضية . الطلق

يتمه فإما هي هذه النهاية التي يحسن لديها الاستقرار ؟
 لفرة إنها ليست حركة أخرى ، لأن الحركة الأخرى تستلزم
 في جملة قبلها كما تقدم . فهي إذن شيء يحرك غيره ولا يتحرك .
 مة الإللا أن الحركة تحوّل بالكيفية أو تحوّل بالكمية أو تحوّل بالمكان ...
 ن القطر ليست حركة من هذه الحركات بالأمر الذي يجوز في حق
 ندر أرسطو الكائن الأول أو العلة الأولى .

في المنظر فالكائن الأول ينبغي عقلا أن يكون واحداً غير متجزئاً
 ، وتنبأ أن الأجزاء تسبق الكل للتجمع منها ، كاملاً لأنه لا ينتظر
 ح ومساوئاً من خارجه يستوفيه ، محضاً لا تشوبه مادة لأن المادة تقتصر
 إلى من يحركها ، قديماً بغير بداية أو نهاية لأن البدايات جميعاً
 لا بد أن تنتهي إليه .

محتاج إلى ويستطرد أرسطو على هذا النحو في تصور الحقيقة الإلهية
 حركاتها حتى يزعم أن الكائن الأول — أو الله — غير عالم بالكميات
 . والجزئيات . لأن العلم بالكلية يأتي بعد العلم بالجزئية ولأن العلم
 لحرك من الجزئيات يقع أجزاء على أوقات متفرقات ، ولكن علم الله هو
 العاقله لنفسه . وهو السعادة العليا لأنه لا يعقل إذن إلا الكمال
 المطلق بغير حاجة إلى شيء يستوفيه من المعلومات ؛ ويقتضى

تسلسل التفكير على هذا النحو عند أرسطو أن الله غير مرید لأن الإرادة اختياراً وطلباً ، ولأن الاختيار تردد والطلب فاقاً وافتقار . . .

وهذا الكائن الأول هو العلة الأولى لحركة الهيولى ، ولكن لا يفهم من هذا أنه أقدم من الهيولى بالزمان بل أقدم منها بالذات كما يكون السبق بين المعقولات . فالنتيجة العقلية تلي المقدمة ولكنها لا تُخلق بعدها في الزمان . والعالم كله لا يُخلق في زمان لأن الزمان لا يوجد قبل العالم ، ولو وجد قبل العالم لكان معنى ذلك أنه زمان قبل الزمان ، وإنما الزمان مقياس حركة العالم فهو والحركة مقترنان .

والله يحرك العالم لأنه غاية العالم وقبلته التي يسعى إليها وهذا يقتضينا شرح الأسباب في مذهب أرسطو وهي أربعة : (١) مادة الشيء كالورق في الكتاب ، و (٢) فاعل الشيء وهو مؤلف الكتاب و (٣) صورة الشيء وهي ماهية الكتاب التي تجعله كتاباً وبغيرها لا يطلق عليه اسم الكتاب ، و (٤) غاية الشيء وهي التي من أجلها يوضع الكتاب أو هي القراءة والتعليم والاطلاع . والغاية عند أرسطو هي أهم هذه الأسباب وإن جاءت في

النهاية ، والله هو علة الموجودات الأولى لأنه هو غايتها التي تسعى إليها وتنشدها وتشتاقها . وتتحرك في هذا السبيل من الهيولى إلى الصور المترقية في درجات الكمال .

فكل وجود فهو حركة .

وكل حركة فهي حركة إلى الله .

لأن الحركة عند أرسطو هي انتقال المادة من الهيولى إلى الصورة ، ولا يفهم من ذلك أن الهيولى توجد بغير صورة أو أن الصورة توجد بغير هيولى . بل يفهم منه أن الصورة تسفل في المادة حتى تنزل إلى مرتبة الجادات الخسيسة التي يخيل إلينا أنها لا صورة لها على الإطلاق ، وإن الصورة تعلو بالهيولى حتى ترتقى إلى مرتبة الكائنات التي يخيل إلينا أنها لا مادة لها على الإطلاق ، وربما كانت صورة شيء مادة لشيء آخر . فالخشب له صورة تميزه من صور الجادات الأخرى ، ولكنه هو نفسه مادة لصورة التمثال .

وكما ارتقت المادة في الصورة اقتربت من الله ، لأن الله هو الصورة « المحض » التي لا تمتزج بها الهيولى بمحال .

فالله لا يريد العالم .

بل العالم هو الذى يريد الله لأنه يحتاج إليه ويرتفع إلى الكمال كلما اقترب منه .

وكل متحرك إلى طلب الكمال فهو « عاقل » فينجذب إلى العقل الأول ويرتفع إليه بالشوق المكنون فيه . ولهذا لزم فى الكواكب أن تكون لها عقول .

ويجب أن تفهم الصورة كما يريد أرسطو على معناها الصحيح . فليست صورة الإنسان مثلاً هي الشكل الذى تعرضه لنا الصورة الشمسية ولا هي الشكل الذى يعرضه لنا المثال المنحوت ولكنها هي كل تركيب الإنسان الذى يميزه من المادة أو يميزه من الموجودات الأخرى . أو هي « ماهيته » التى يصبح بها إنساناً وبغيرها يزول عنه وصف الإنسان .

وقد أنكر أرسطو « المثل » الأفلاطونية وإن كانت براهينه فى إنكارها ليست بأقوى من براهين أفلاطون صاحب الفكرة وشارحها ، وربما كان أقوى برهان لأرسطو فى هذا الصدد أن الشيء باختلاف أجناسه وتقسيماته يحتاج إلى أمثلة عليها متعددة لا إلى مثل واحد . فالمثل الأعلى للإنسان الفيلسوف ماذا يكون ؟ أ يكون حيواناً مثالياً أو إنساناً مثالياً أو فيلسوفاً مثالياً أو مادة

مثالية إلى آخر المثاليات التي يحكيها ؟ وكيف يكون المثال معيناً أو قابلاً للتعيين مع أنه عام لا يختص بما يجعله مستقلاً بكيانه ؟ ومع أن هذا هو الفرق بينه وبين الخاص المستقل بالكيان ؟ كيف يكون شيئاً مستقلاً وهو مشابه لجميع الأشياء ؟

على أن أرسطو هرب من « المثل » الأفلاطونية ووقع في « الصور » التي تستقل عن الهيولى ... فان « الصورة » لا تخلق الهيولى والهيولى لا تخلق الصورة ، بل كلاهما موجود يلتقي بغيره فيتصورهما العقل بعد هذا الالتقاء ، وليس يخرجهما من المشكاة وصفه « الهيولى » التي لا صورة لها ، بأنها موجودة بالقوة ووصفه الهيولى المصورة بأنها موجودة بالفعل . فانهما على كل حال موجودان غير معدومين .

وخلاصة مسألة العالم عند أرسطو أن الله أعطى « الهيولى » الحركة . فاستفادت الصورة ، ولا تزال الحركة ترتقي بالصورة في معارج الكمال فتختفي الهيولى كلما برزت الصورة . وترتقي الصور كلما توارت فيها قوضى الهيولى أو المادة الأولى . حتى يوشك أن تكون صورة محضاً ولكنها لا تكونها . لأن الصورة المحض هي الله الواحد المتفرد بالكمال . ولهذا يستغنى عن الحركة

ويقال فيه إنه الحرك الذى لا يتحرك ، لأنه لا يطلب بالحركة صورة أعلى . فإن له المثل الأعلى .

ومن اللازم أن نذكر هنا أن أرسطو يستلزم وجود «جواهر» أخرى غير الله تحرك غيرها ولا تتحرك ، لأن الحركات أكثر من الأجسام المتحركة ، فلا بد أن تنتهى بحساب الفلك كما كانوا يفهمونه إلى محركات ثابتة فى الفلك الأعلى ، وهو يعتمد فى هذا القول على الفلكيين المعبرين فى زمانه لأن علم الفلك أقرب العلوم إلى الفلسفة . إذ كان يبحث فى جواهر يتناولها الحس ولكنها لا تنفى . أما الرياضيون كعلماء الحساب والهندسة فليست فى علومهم جواهر يبحثون عنها ، ومن أقوال بعض الفلكيين - وهو يودكس Eudoxus - تبلغ الثوابت فى الفلك خمسة وخمسين ، ولكنها تنقص فى قول كاليباس Callipus إلى سبعة وأربعين . . لأنه يضم بعض الأفلاك إلى بعض تلك الجواهر الساوية .

(٢) النفس

والنفس عند أرسطو جوهر أو صورة . لأن الصورة هى التى

تجعل للجسم «ماهيته» ، ولا ماهية للإنسان يغير النفس الناطقة...
فالنفس هي جوهر الإنسان أو هي صورة الإنسان التي يحسب
بغيرها من الهيولى أو من الأجسام ذوات الصور الأخرى .

ولعلنا نسمى النفس باسمها الصحيح عند أرسطو إذا قلنا أنه
يعنى بها القوة الحيوية ، لأنه يجعل للنبات نفساً . وللحيوان
نفساً ، ويقرن بين نفس الإنسان وجسده فيقول في كتاب
الروح : إن السؤال عن النفس والجسد هل هما واحد عبث
كسؤال من يسأل : هل الشمع والشكل الذى يطبعه فيه القالب
واحد . . . وقد سخر فى هذا الكتاب من فيثاغورس وتناسخ
الأرواح لأن النفس والجسد فى رأيه لا ينفصلان . أو على
الأقل جزء من النفس ملازم للجسد يهلك بهلاكه . . . ويبدو
الترادف بين معنى النفس ومعنى القوة الحيوية من وظائف
النفس الأربع التى يربتها أرسطو من القوة الغذائية إلى القوة
الحسية إلى القوة الارادية إلى القوة الذهنية وهى أرقاها وأقربها
إلى التجريد .

وإذا تكلم عن الجوهر الخالد فى الإنسان « فالعقل » هو
المعنى الذى يتبادر إلى الذهن من كلامه قبل النفس أو الروح .

فمنده مثلاً أن الجواهر ثلاثة : جوهر محسوس هالك كالنبات والحيوان ، وجوهر محسوس غير هالك لأنه لا يتغير إلا بالحركة دون غيرها كالأجسام السماوية ، وجوهر ليس بمحسوس ولا بهالك كالنفس الناطقة في الإنسان أو الجوهر العاقل فيه .

لكن هذا الجوهر العاقل في الإنسان لا تناط به « الفردية » لأنه عام في جميع العقلاء . فالناس يختلفون أفراداً بالميول الجسدية فيحب هذا الفاكهة ويحب غيره الخضر ويجب غيرهما اللحم أو البقول . ولكنهم يتفقون على حقائق الحساب وحقائق العلم المجردة وإن فكروا فيها متباعين بالمكان والزمان . فالعقل جوهر باق لا يزول لأنه مجرد بسيط . ولكنه بقاء لا يناط بأحد الناس ، ولا يكون إلا للعموم . لأنه ليس بعقل ولا بعقلك أفراداً منفصلين ، إذ كانت أحكام العقل في جميع العقلاء سواء . ومع هذا لا يرتقي العقل في الإنسان هذا المرتقى إلا بقبس من العقل الفعال ، لأن عقل الإنسان الذي يدرك الوجود الخارجي عقل قابل أو منفعل وإنما يترقى من ذلك إلى إدراك المجردات أو الكليات بحركة نحو العقل الفعال ، وهو مرجع جميع العقولات .

(٣) الشر :

وإذا كان هذا هو تفسير أرسطو لوجود العالم ووجود الله فلا اعتراض عليه إذن بوجود الشر أو بمنافاته لحكمة الله . لأن الله لم يضع الشر في العالم ، وإنما كان علة لحركة العالم بالشوق إليه كما يكون المحبوب علة لاشتياق المحب وتحركه إلى لقائه ، وهو صاحب الفضل في ارتقاء الميولى إلى الصورة ، وارتقاء الصور إلى الكمال ، لأنه هو الغاية . فهو العلة الأولى لارتقاء الموجودات .

(٤) حرية الانسان :

ومن الواضح أن الإرادة الإنسانية لا تصبح في رأى أرسطو مشكلة تحتاج إلى التوفيق بينها وبين العدالة الإلهية . إذ كان الله نفسه في مذهب أرسطو منزهاً عن أن يريد ما يقع للانسان أو ما يقع من الانسان . فهو لا يريد شيئاً لأنه لا يحتاج إلى شيء . أولأن الإرادة تغير وحركة ، ولا حركة لله بالكيف ولا بالكم ولا بالمكان .

أفلوطين

وثالث الثلاثة الذين كان لهم الشأن الأكبر في مذهب ابن سينا هو أفلوطين إمام الأفلاطونية الحديثة ، الذي ولد في أوائل القرن الثالث للمسيح (٢٠٤ م) بإقليم أسيوط .
وليس أفلوطين من طبقة أفلاطون وأرسطو في العبقريّة الفلسفية أو ملكات المنطق والتفكير ، ولكنه يضارعهما أو يفوقها في بعد الأثر واتساعه بين المشغولين بالفلسفة الإلهية ، لأن العناصر التي أدخلها في مذهبه أوفى من جميع العناصر التي دخلت في مذهب أرسطو أو مذهب أفلاطون . فقد ختمت المباحث الفلسفية واحتدمت المباحث الدينية يوم تصدى أفلوطين لحل المشكلات المختلفة التي عرضت لطوائف الفلاسفة وفقهاء الأديان .

طمح مع أفلاطون ، ودرس منطق أرسطو ، ونمت قبله فلسفة الرواقين والايقوريين ، وشاعت في عصره فلسفة « العارفين » ^(١) . وسمع مجادلات الآباء المسيحيين ، وتعلم في

الإسكندرية ورحل إلى البلاد الفارسية ، وأقام برومة وهي على حالة تقلق الضمائر الإنسانية وتستغزها إلى طلب القرار في عالم الإيمان . فدخل في حساباته من عناصر الفلسفة الإلهية ما لم يدخل في حسابان فيلسوف قبله ، ولاحظ من التقلبات الفكرية ما لم يلاحظه المناطقة أوالروحانيون في المصير التي تقدمته . فكان لمذهبه هذا الشأن بين المشغولين بتلك المسائل الإلهية من جميع الأديان ، سواء منهم الاسرائيليون أو المسيحيون أو المسلمون ، وأصبح حلقة الاتصال بين جميع هؤلاء المفكرين ، لأنهم يلتقون به في طريق واحد حيثما اتجهت بهم الآراء والفروض .

ومن أمثلة هذا الملتقى الجامع مذهبه في الله والعالم على التخصيص .

(١) العالم

فهو يتمشى مع أرسطو في مقدماته التي انتهت به إلى العقل المجرد والعلة الأولى ، ولكنه يتجاوزها أشواطاً بعيدة في التنزيه والتجريد . فيرى أن الله — أو الأحد — من وراء الوجود ومن وراء الصفات ، لا يعرف ولا يوصف ، ولا يوجد في مكان

ولا يخلو منه مكان ، وكما هو الحال الذى نفهمه بعض الفلاسفة
بنفى النقص عنه . وهيات أن نفهمه بإثبات صفة من الصفات للمادة
لأننا نستطيع أن نقول إنه لا يكون هكذا ولكننا لا نستطيع أن
نقول إنه « هكذا يكون » .

وقد يتصل به الإنسان فى حالة الكشف والتجلى حين تتجلى
الروح جسدها كما يقول . ولكنها حالة لا تقبل التأمل والتعكيرها
فإذا انتضت فقد يثوب الإنسان بعدها إلى عقله فيتأمل ويفكرها
وينحدر بذلك من مقام « الأحد » إلى مقام « العقل » الذى
هو دونه ، لأن الأحد فوق العقل وفوق المعقول .

ويقول أفلاطون كما يقول أرسطو إن الله أو « الأحد
لا يشغل بغير ذاته . لأنه مستغن بذاته كل الاستغناء .

أما العالم فقد نشأ من صدور العقل عن « الأحد » وصد
النفس عن العقل ، وصدور المحسوسات عن النفس فى اتصاف
بالمهيولى أو المادة الأولى .

وتفصيل ذلك أن « الأحد » عرف ذاته وتأملاها ، فـ
« العقل » من هذا التأمل ، وأن العقل يعقل الأحد فهو
مثله ، وإن كان دونه فى مرتبة الوجدانية ، ثم يعقل ذاته فـ

من الفهم عقله لذاته عقل دونه وهو « النفس » ... أو هو القوة صفات الخالقة التي أبدعت هذه المحسوسات .

نطعم ١ ومن البديه أن صدور الجسم من الجسم ينقصه ويُخرج شيئاً عنه ينتقل من المعطى إلى الآخذ فينقص بانتقاله . أما صدور التفكير من العقل فلا تنقصه ولا تجرده من شيء فيه ، وعلى هذا التعليل نال فهم صدور العقل عن « الأحد » الذي لا يعتريه نقص ويفكهمال من الأحوال .

« الم والنفس - وهى المرتبة الثالثة فى الوجود عند أفلوطين - انبجى إلى العقل فتتسجم معه فى مقام التجريد والتنزیه ، وتتجه الأحال « الهیولی » فتبتعد عن التجريد والتنزیه ، ولهذا تخلق الأجسام تنصق عليها الصور على سبیل التذكر لما كانت تتأمله ، وهى وصل عالم القدرة الكاملة أو عالم الصور المجردة . فهذه المحسوسات ، اتصالى كالظلال للمعقولات قبل أن تبرزها النفس فى عالم المحسوسات ، وهى كأطیاف الحالم وهو يستعید بالرؤیا ما كان یبصره بالعیان . فکما فالمحسوسات كلها أوهام وأحلام ، وكلها غشاء باطل یزداد فهو بعداً من الحقيقة كلما ابتعد من العقل وانحدر فى اتصاله بالهیولی . فانه فحلقة دون طبقة ، فإن العقل دون « الأحد » والنفس دون

العقل، والمحسوسات دون النفس، وهكذا تهبط الموجودات بعد طبقة حتى تنحدر إلى « الهيولى » التى لا نفس معها ، معدن الشر فى العالم ؛ لأنها سلب محض يحتاج أبداً إلى وهو الإيجاد أو الإيجاب .

(٢) النفس

وقد صدرت النفس الفردية من النفس الكلية ، كالنفس الكلية التى صدرت منها اتجاهات . فهى باتجاه النفس الكلية إلهية صافية ، وباتجاهها إلى المحسوسات والا حيوانية شهوية . وليست النفس عند أفلوطين ملازمة كما يقول أرسطو ، بل هى جوهر منفصل عنه سابق له الأفلاطونية ، فلا تقبل الفناء . ولا يحصرها الزمان أو المكان . وهى تصدر من النفس الكلية اضطراراً كما صدرت الكلية من العقل الأول . مستجيبة لطبيعة الإصدار فى العقل . وللشوق الهيولانى الذى يترفع بالهيولى إلى المحسوسات فالمعقولات .

(٣) الشر

والشر فى العالم هو « الهيولى » لأنها سالبة تنزل بالمعقولات

والروحيات التي تلبسها . ولا محيد عن الشرع وجود الهوى وقدمها وضرورة الملبسة ينها وبين العقل والنفس في دور من أدوارها ؛ وعلى النفس أن تجاهدها وتنتصر عليها وعلى شهواتها فإن أفلحت عادت إلى النفس الكلية خالصة مخلصة ، وإن لم تفلح عادت إلى الجسد مرة أخرى ، ولقيت في كل مرة جزاءها على الذنوب التي اقترقتها في حياتها الجسدية الماضية . ويجري 'الجزاء دقة بدقة على سنة العين بالعين والسن بالسن والجروح قصاص . فمن قتل أمه مثلاً يعود إلى الحياة الجسدية امرأة ، يقتله ابنه تكفيراً عن ذنبه وإبراء له من وصمته التي تُلزمه ملبسة الهوى حتى يتطهر منها .

(٤) الحرية الإنسانية

ولا حرية للإنسان كما رأيت ، لأن وجوده ضرورة يستلزمها الصدور وملبسة الهوى . ولكنه يقاوم تلك الضرورة بجهاد الشهوات ، فيترقى من مرتبة الحس إلى مرتبة التأمل إلى مرتبة الكشف ، وينتقل من شتات الحس إلى استجماع العقل إلى وحدة « الأحد » ورضوان الكمال . فتجزية ضرورة الارتقاء عن ضرورة الانحدار . ولا محل بينهما شيء .

من الاختيار، وإن قال به أفلوطين في بعض الأحيان .

ولابد لنا من التنبيه هنا إلى حقيقة يعرفها كل من راجع
فلسفة أفلوطين في مواضعها المتفرقة، وهي أن مذهبه أعصى
المذاهب الفلسفية كلّ التلخيص ، لكثرة العناصر التي دخلت
فيه وحاول التوفيق بينها وهي عصية على التوفيق ، ولأنه لم يترك
بعده كتباً مفصلة تشرح للناس نقائضه ومواطن الغموض من
آرائه ، إذ كان تعويله الأكبر على أثره الشخصي البالغ على
ما يظهر من سيرته وسير مريديه . فقد بلغ من قوة هذا الأثر
أن أناساً من السراة الذين كانوا يستمعون إليه باعوا قصورهم
وجواهرهم وحطامهم ليلحقوا به وينتصروا على غواية المال
والشهوات ، وخطر له أن يجرب هذا السلطان الشخصي الساحر
في إصلاح الحكم وإقامة جمهورية فاضلة على قواعد الجمهورية
الأفلاطونية ، لولا أن فساد الحكم في عصره قد تخطى كل رجاء
في الإصلاح .

وهذا الأثر الشخصي هو الذي أبقى للناس مذهبه وتفاصيلات
آرائه ؛ لأن مريديه وأتباعه كانوا ينسون أنفسهم ويذكرونه ،

ومنه من كان يتورع عن تسميته مكتفياً بالإشارة إليه كما يشار إلى المعبود المنزه عن الأسماء ، ولولا اثنان منهم على الخصوص لما عرف الخلف شيئاً كثيراً عنه ولا سيما قراء العربية ، ونفى بهما فرغوريوس والإسكندر الأفروديسي .

أما فرغوريوس فهو لقب « ملك الصوري » الذي كان عبداً فتنحروا وسمى ملكاً رمزاً للحرية بعد الاستعباد ... وكان معلمه الأول يداعبه باسم بورفيرى أو الأرجوان لأنه لباس الملوك ، وهو الذى تلخص مذهب أفلوطين فى الكتابسمى بالتاسوعات وألف « ايساغوجى » فى المنطق وهو للرجع الذى اعتمد عليه المشارقة فى دراسة منطق أرسطو بعد التوفيق بينه وبين أقوال أفلوطين . وأما إسكندر الأفروديسي فالذى يعيننا من آثاره فى هذا المقام كتاب « الثاؤلوجيا » كما عرف بين فلاسفة المسلمين ، وهو موجز التاسوعات الثلاث الأخيرة ، وكان المعتقد بين فلاسفة المسلمين أنه من كتب أرسطو فى الإلهيات . وقد كان إسكندر أول من تكلم عن العقل الهيولانى فى الإنسان ، وقال بأنه يتوقف فى خروجه من القوة إلى الفعل على مدد من العقل الفعال وهو العقل المشرف

على ما تحت القمر وعلى عالم الإنسان فيه ، وسمى بالهيوالاني تشبيهاً له بالهيوالي التي تقبل الصور من غيرها.. وكان من رأى الإسكندر أن انتظام العالم قديم لأن النظام لا يلزم منه حتماً أن يسبقه « عدم نظام » . وإنما يسبقه الله بالذات لا بالزمان .

الفارابي

والفارابي هو أول الفلاسفة المسلمين الذين تتلذذ لهم ابن سينا نوعاً من التلذذة كما تقدم ، فقرأ له وانتفع بما قرأ في فهم مضامين الفلسفة اليونانية ، وكان « العلم الثاني » معلماً كاملاً له في معضلات الفلسفة الإلهية بجملتها . لأنه أضاف مسائل الحكمة الدينية إلى مسائل الحكمة المنطقية وأدخل مسألة التوفيق بين العقل والوحي في حسابه ، وقد كانت من المسائل الحديثة في الإسلام فلم يبل فيها أحد بلاء الفارابي ولا جاوز أحد فيها مداه الذي انتهى إليه وإن تبعه في هذا المجال كثيرون... ومن توفيقاته أنه سمى العقل الفعال بالروح الأمين وسمى العقول بالملائكة وسمى الأفلاك التي فيها العقول بالملأ الأعلى وقال إن صفات الله الأزلية هي للثل الأولى .

والذي اتفق عليه جلة الثقات أن فلسفة الفارابي فلسفة إسلامية لا غبار عليها . فلم ير فيها جمهرة المسلمين المعنيين بالبحث الفكري حرباً ولا موضع ريبة ، ولا نحاها تنضب متديناً بالإسلام أو بغيره من الأديان .
(١) العالم .

فالعلم الثاني يبرئ العلم الأول — وهو أرسطو — من إنكار خلق العالم، ويفسر آراءه التي خلصناها من قبل على وجه يرضاه المؤمنون بالله والنبوات .

فإنه عنده هو « السبب الأول » والسبب الأول واجب الوجود لأن العقل يستلزم وجوده ولا يستطيع أن ينفيه بحال . فكل شيء له سبب ، وكل سبب له سبب متقدم عليه . وهكذا إلى السبب الأول الذي لا يتقدمه سبب من الأسباب . وإلا وقعنا في الدور والتسلسل وهما باطلان .

وهذا السبب الأول « واحد » لا يتكرر ، بسيط لا يتغير ، لأنه لو تكرر أو تغير لاختاف ووجب البحث عن سبب لاختلافه ، وقد انتهت إليه جميع الأسباب .

هذا السبب الأول هو علة وجود كل موجود .

ولا يمكن أن يكون «العالم» هو السبب الأول ، لأنه متكرر متغير ، فلا بد له من سبب متقدم عليه .

ومن ثم تنقسم الموجودات إلى قسمين : قسم «واجب الوجود» يستلزم العقل وجوده لا محالة ، وهذا هو السبب الأول ، أو هذا هو الله سبحانه وتعالى ، ويوصف بكل صفات الكمال دون أن يقتضى ذلك التعدد ، لأن نقي التناقض المتعددة لا يقتضى التعدد بل هو صفة واحدة معناها الكمال .

وقسم مفترق إلى سبب ، ووجوده ممكن ، ولكنه ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بسبب واجب . فهو مخلوق على هذا الاعتبار .

قال الفارابى ينفي الظننة عن أرسطو في إنكار القول بخلق العالم : « وما دعاهم إلى ذلك الظن أيضاً ما يذكره في كتاب السماء والعالم أن « الكل » ليس له بدء زمانى ، فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدوم العالم وليس الأمر كذلك . إذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والإلهية أن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ، ومعنى قوله إن العالم ليس له بدء

زمانى أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً
أو الحيوان الذى يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، فإن أجزاؤه يتقدم
بعضها بعضاً بالزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فحال
أن يكون لحدوثه بدء زمانى ، ويصح بذلك أنه إنما يكون
عن إبداع البارئ جل جلاله إياه دفعة واحدة بلا زمان ، وعن
حركته حدث الزمان »

وعلى هذا يكون الخلق فى رأى للعلم الثانى هو الإخراج من
الإمكان إلى الفعل ، ويكون الوجود بالفعل مصاحباً للزمان .
أما الوجود بالقوة فهو فى علم الله الذى لا زمان له ولا مكان .
لأن الله أبدي لا أول له ولا آخر ، وإنما يقترن الزمان
بالموجودات والمتحركات .

وهذا ولا ريب اجتهاد من العلم الثانى فى تفسير كلام العلم
الأول ، ولكنه استحسن هذا الاجتهاد لأنه قرأ كتاب
« الثاولوجيا » أو الربوبية كما سماه وظنه من تواليف أرسطو ...
وهو على ما تقدم من آراء أفلاطون وتفسير ملك الصورى
واسكندر الأفروديسى . ولهذا استطرد الفارابى بعد الكلام
السابق قائلاً : « ومن نظر فى أقاويله فى الربوبية فى الكتاب

المعروف بأثرولوجيا لم يشتبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم. فان الأمر في تلك الأفاويل أظهر من أن يخفى وهناك تبين أن الهوى أبدها البارى جل ثناؤه لا عن شيء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه ثم ترتبت ... »

وهذا في الحقيقة مستمد من كلام أفلوطين وتوسع فيه اسكندر الأفروديسى، ثم جاء المعلم الثانى فتوسع في كلام الأفروديسى وزاد عليه ما يوفق بينه وبين الدين - ولا سيما في مسألة «العقول» والأفلاك التى هى عند الفارابى من ملائكة الله . ويؤخذ من شرح الفارابى لبعض كلام « زينون » الفيلسوف الرواقى أنه اعتمد عليه أكبر اعتماد في مسألة العقول .

ولهذا كان مذهب الفارابى جامعاً بين مذهب أرسطو عن الحركة ومذهب أفلوطين عن الصدور ومذهب أفلاطون عن « المثل » الأبدية ومذهب الرواقين في النفس العاقلة وانبثاؤها في الأجسام... فنذ الأزل وجدت الأشياء في علم الله وهذا هو علة وجودها ، والله جل وعلا يعقل « فالعقل الأول » صادر عنه فائض من وجوده ، وهذا العقل الأول هو الذى يحرك الفلك الأكبر وتأتى بعده عقول الأفلاك المتوالية إلى العقل العاشر الذى

يمقد الصلة بين الوجودات العلوية والوجودات السفلية
فالوجود إذن ثلاث مراتب : أولاها الوجود الإلهي ، وثانيها
وجود هذه العقول المتدرجة ، وثالثها وجود العقل الفعال . ومن
هنا نفهم كيف تعددت الكثرة عن الواحد الذي لا يتعدد ،
وكيف جاءت الصلة بين المعاني المجردة والمحسوسات .

ثم تصدر النفس من العقل الفعال فهي بالمرتبة الرابعة ،
وتأتى « الصورة » وهي أقل من النفس وأشرف من المادة فهي
بالمرتبة الخامسة ، وتتلوها جميعا المادة في العالم الأسفل فهي
أخس الموجودات ، ولولا قبولها للصورة لكانت معدومة بالفعل
(٢) النفس الإنسانية :

فالنفس الجزئية من فيض العقل الفعال ، وهي جواهر يتلبس
بالأجسام ، ومن هذه الجواهر النفسية ما يتلبس بالأجرام السماوية
وتحسب من الملائكة ، ومنها ما يتلبس بجسم الإنسان وما يتلبس
بجسم الحيوان ، ثم بأجسام النبات ، ودونها للعادى ،
والاستقصات الأربعة وهي النار والهواء والماء والتراب ، وهي
مبادئ الأجسام المركبة التى تتولد منها صنوف المواليد والتراكيب .
ويرى الفارابي مع أرسطو « أن النفس استكمال أول لجسم

طبيعى آلى ذى حياة بالقوة » وإنما يكون ذا حياة بالفعل من فيض العقل عليه .

فالنفس تمام الجسد .

والعقل تمام النفس .

وعلى حسب اتصال العقل بالحياة الجسدية يترقى من العقل الهولانى إلى العقل بالملكة إلى العقل المستفاد ، إلى العقل بالفعل وهو الذى يتلقى المعارف المجردة من العقل الفعال .

والعقل الهولانى هو عقل الغريزة والإحساس ويكاد الإنسان والحيوان يتساويان فيه .

والعقل بالملكة هو عقل المعلومات التى تحصل من التجارب الحسية والمعارف المتلبسة بالماديات .

والعقل بالفعل هو عقل الكلّيات المجردة ، وهو نفحة من العقل الفعال ، وفيض متسلسل من 'الوجود الأول' ، أو من الله . ويترقى الإنسان إلى هذا العقل بالاستعداد له والمثابرة على الارتقاء فى درجات المعرفة من الطبيعيات إلى الرياضيات إلى الإلهيات . وقد يصل العقل إلى هذه المرتبة بالوحى والإلهام كما

يصل الأولياء والأنبياء . فالنبوة والحكمة طريقان إلى الله :
هذه بالتعليم وتلك بالإلهام .

والنفوس لا تترك سدى في هذه العوالم السفلية . لأن الشوق
يجذبها إلى طلب الكمال ، والالطف من جانب الكائنات العليا
يجذبها إليها فتترفع بدافع منها وبجاذب من العقول العليا . وإنما
كان العقل الإنسانى ميالاً إلى جمع الصور لأنه يحب الارتقاء
إلى مصدر الصور وهو العقل الفعال ، ولأن العقل الفعال يحب
أن يعيد الصور المفرقة في الأجسام إلى مصدرها منه وينبوعها فيه .

ومتى رجع العقل بالفعل إلى العقل الفعال فذلك هو النعيم
المقيم والخلود الموعود ، وتزداد لذة النفوس بالتجمع في مصدرها
كما تزداد لذة النفس الواحدة بتجمع الصور وانتلاف المعاني في
معقولاتها . أما النفس التي تنحط أبداً فلا ترتقى هذا المرتقى ...
فهى في عذاب واصب وشعور دائم بالانفصال يؤلمها كما يتألم
الإنسان للبت والاعتلال ، وقد ينحدر بها الإسفاف مع الأجساد
قهوى إلى الدرك الأسفل الذى ليس بعده نزول غير نزول العدم
بالقوة أو الوجود بالقوة ، وهما متساويان . لأن الوجود بالقوة
هو الذى يمكن أن يوجد بالفعل ويمكن ألا يوجد . فإن شئت قلت

هو معلوم بالقوة وإن شئت قلت هو بالقوة موجود، ويتساويان
(٣) الخير والشر :

وليس في العالم شرفيا تجاوز هذا الفلك الأدنى — فلك
القمر — وهو فلك الممكنات .

فالموجودات الواجبة لا يصدر منها ضرورة غير الخير، والمقول
العلياء هي من الموجودات الوجوبية لأنها على اتصال متفاوت
بواجب الوجود . فكل ما يصدر عنها خير محض لا يشوبه الشر
ولا تحاطه الذيلة . وبهذا ينكر الفارابي أقوال النجوميين في
سعود الكواكب ونحوسها ، ويبرئها من كل سوء .

أما السوء فإنما يكون في عالم الممكنات التي لا وجوب فيها ،
وهي هذه الموجودات السفلية التي تغلب بالهيولى وتغمرس فيها،
ويحد بعضها بعضاً فلا تزال في نقص من هذه الحدود .

وقد نزع الفارابي منزعاً عجيباً في تفسير العدل بين المخلوقات
فسبق القائلين بالتطور وحق الأصلح في البقاء بمئات السنين ،
فقال إن الناس إذا تمايزوا . . . « فينبغي بعد ذلك أن يتغالبوا
ويتهارجوا ، والأشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة
والكرامة واليسار واللذات وكل ما يوصل به إلى هذه ، وينبغي

أن يروم كل طائفة أن تسلب جميع ما للأخرى من ذلك وتجعل ذلك لنفسها ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال. فالقاهرة منها للأخرى على هذه هي الفائزة وهي المغبوبة وهي السعيدة ، وهذه الأشياء هي التي في الطبع إما في طبع الإنسان أو في طبع كل طائفة ، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية . فما في الطبع هو العدل . فالعدل إذن التغالب . والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها ، والمقهور إما أن قهر على سلامة بدنه هلك أو تلف وانفرد القاهر بالوجود ، أو قهر على كرامته وبقي ذليلاً ومستعبداً تستعبده الطاقة القاهرة وينفع ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه الغالب ويستديم به . فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل ، وأن يفعل المقهور ما هو أنفع للقاهر هو أيضاً عدل . فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهي الفضيلة ..»

فالشر من عالم الإمكان لا من عالم الوجوب .
وهو كذلك لأن عالم الإمكان يكثر فيه النقص وتزاحم فيه الخلود .

ومع هذا يكون التزاحم أو التغالب سبباً للعدل والصلاح ، ويأتي منه الخير لمن هو أولى بالخير ، إلى أن تخلص النفوس إلى

عالم « الوجوب » أو عالم العقل المحض . فينتفى الشر العارض
ويصمد الخير الأصيل .
(٤) الحرية الإنسانية .

وقد وضع نصيب الإنسان من الحرية في هذه الفلسفة الفارابية ،
وتبين لنا من مستلزماتها أن الوجوب مقترن بواجب الوجود
وبالصدورات والقيوض التي تنبثق من وجوده على وجه اللازم .
ولكن الفارابي على هذا يؤمن بالدعاء والصلاة ، لأنه يؤمن
بأن الله يوحى إلى العقل الفعال أن يستجمع الصور وأن يصطفى
العقول التي تتجه إليه بقدر مقدور . فعسى أن تكون الرياضات
والصلوات من توجيه ذلك القدر المقدور . وقد حفظت له دعوات
يقول في بعضها : « ... اللهم ألبسني حلل البهاء وكرامات الأنبياء
وسعادة الأغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الأتقياء . اللهم أنقذني
من عالم الشقاء والفناء واجعلني من إخوان الصفاء وأصحاب
الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء ، أنت الله الذي
لا إله إلا أنت . علة الأشياء ونور الأرض والسماء . امنحنى
فيضاً من العقل الفعال يا ذا الجلال والإفضال ، هذب نفسي
بأنوار الحكمة وأوزعني شكر ما أوليتني من نعمة . أرني الحق

حقاً وألهمنى اتباعه ، والباطل باطلاً وأحرمنى اعتقاده واستماعه .
هذب نفسى من طينة الهيولى إنك أنت العلة الأولى ... »

ولعلنا فى غنى عن التنبيه إلى ما نتوخاه من هذه الملاحظات والمقابلات ، فنحن نقصرها على الجانب الذى يتناول مشكلات الفلسفة الإلهية دون غيرها ، وليس من شأننا استقصاء المذهب من جميع أطرافه ولا التعريف بصاحبه فى جميع دراساته . وإلا لضاق بنا المجال دون تلخيص الفارابى ودراساته فى هذه الصفحات ، لأنه كتب فى المنطق والطبيعات والرياضيات كما كتب فى الطب والأخلاق والسياسة ، وزرع فى الفن كما برع فى العلم . فقل عن إتقانه للموسيقى إنه واضح القانون وإنه كان إن شاء أضحك وإن شاء أبكى ، وإن شاء أيقظ الهاجمين وإن شاء أنام المتيقظين ، وبهر الناس بطول الباع فى علوم زمانه حتى زعموه يتكلم بسبعين لساناً من السنة الأُم ، وتقل هذا الزعم عنهم ابن خلكان . ومن عجائب نظراته العلمية أنه كان لا ينكر الكيمياء أصلاً ولا يمنع تحول المعادن لأنها كلها من مبادئ واحدة تختلف بالتركيب .



وقد عاصر الفارابي أكبر علماء الكلام بين المسلمين وهم أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي والطحاوي ، وكانت نشأة الأول في العراق والثاني في سمرقند والثالث بمصر ، ومعنى ذلك أن الاشتغال بالبحث المنطقي قد عم المسلمين جميعاً في أوائل القرن الثالث ، من معتزلة ومتكلمين وفلاسفة وفقهاء ، بين جميع الأقطار والأقوام . وربما كان الفارابي والمتكلمون معا قد تابخوا المعتزلة في تقسيم الموجودات إلى ضرورية وممكنة لأنهم قالوا به قبله وقبل الأشعرية .

وقد كان موضع البحث بينهم هو تلك المشكلات الفلسفية التي لخصنا أقوال الفلاسفة المتقدمين فيها ، وكان أكثر البحث في مشكلتين منها : وهما صفات الله ولاسيما الكلام ثم الحرية الإنسانية وهي مشكلة القضاء والقدر في اصطلاح أصحاب الأديان فالمعتزلة يؤوّلون الصفات ويرون أن الوحدة لا تقبل التركيب وأن القول بوجود صفات قائمة بالذات الإلهية منذ الأزل هو اشراك له سبحانه وتعالى في القدم ، وتعليق لتلك الصفات بعالم الزمان والمكان حيث تتجلى أفعال تلك الصفات على اختلاف بين

صفة منها وصفة وبين حال منها وحال ، ويقولون في تأويل الصفات إنها تتعدد بآثارها ولا تتعدد بمصدرها لأنه واحد لا يقبل التعديد .

وعلماء الكلام — أو الصفاتية كما يعرفون بين المتكلمين — يقولون إن الله عالم قادر مريد ، ولا معنى للعالم إلا أنه ذو علم ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة ، فليست الإرادة أو القدرة أو العلم شركاء للذات ولكنها تقتضى تعريف الله بأنه عالم وقادر ومريد . ثم إنهم يقولون بتعدد الصفات وقياسها منذ الأزل بالذات ، ويتساءلون : هل يعلم الله بقادريته أو يقدر بعالميته ؟ فالعلم والقدرة إذن صفتان لا صفة واحدة كما يقول المعتزلة وإنما يعلم الله علماً ليس متميزاً عن ذاته ، ويقدر بقدرة ليست متميزة عن ذاته ، وهى على حد قول مالك ابن أنس صفات « معلومة والكيفية مجهولة والإيمان بها واجب » لا تشابه بين صفات الحق وصفات الخالق لأنه جل وعلا « ليس كمثل شيء » ولا شريك له فى ملكه ، ومتى ذكرت صفاته فيجب أن تذكر بينها مخالفته للحوادث فيبطل الاعتراض بقياس هذه الصفات الإلهية على الصفات التى نعهد لها فى سائر الموصوفات .

ويؤمن المتكلمون بأن الله خلق الإنسان وخلق له الاختيار وخلق الأعمال ، وقدر في سابق علمه ما يكون من الخير والشر لحكمة لا نعلمها وعدل لا اعتراض عليه . فهو الموجب لكل شيء ولا يجب عليه شيء من الأشياء . وكل ما في الشرائع من الفرائض سمى توجيه إرادة الله ولا يوجب العقل لأن العقل نفسه من صنع موجب الأشياء .

ويمنع المعتزلة أن يرى الله لأن الرؤية لا تكون إلا للحسوس ولكن المتكلمين يميزون رؤية كل موجود على اعتبار أن الرؤية نوع من العلم ، وأن العلم يحصل بغير اتصال النور بين الراى والمرئيات ، وكذلك تختلف الطائفتان في كلام الله فيرى المعتزلة أنه مخلوق بالألفاظ ويرى المتكلمون أنه قديم كصفة الكلام في الله ، وإن فرقوا بين اللفظ وبين تلك الصفة الإلهية . ويختلف الأشعرى والماتريدى في بعض الأحكام ، أو — على الأصح — في بعض التعبيرات . فإذا التمسنا بينهما فرقاً مجملًا جاز أن يقال إن الأشعرى كان أقرب إلى النص وإن الماتريدى كان أقرب إلى التأويل . ويدل على الفارق بينهما جواب هذا السؤال : بماذا وجب الدين ؟ فالمعتزلة تقول بالعقل ،

والأشعري وأصحابه يقولون بالأمر الإلهي ، والماتريدي وأصحابه يقولون بالأمر الإلهي ، وهو أمر تفهمه العقول .

ولا يفوتنا هنا أن نلاحظ أن الماتريدي كان أقرب الأئمة المتكلمين إلى موطن ابن سينا ، لأنه نشر مذهبه في سمرقند وتوفي قبل مولد ابن سينا بنحو ثلاثين سنة .

وقد اشترك الفارابي في هذه المباحث فكان رأيه في الصفات أقرب إلى رأى المعتزلة والفلاسفة ، وكان رأيه في الحرية الإنسانية أقرب إلى رأى الأشعرية لأنه كما قدمنا يقول بالوجوب من الموجود الأول إلى سائر الموجودات ، ما عدا العالم السفلي الذي يقع فيه الوجود بالإمكان ، وهو مع ذلك على صلة بالعقل الفعال ، وليس العقل الفعال عند الفارابي غير الروح القدس أو الروح الأمين .

أما رؤية الله فلا يتمتعها الفارابي « فالحق الأول لا يخفى عليه ذاته ، وليس ذلك باستدلال . فجاز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته . فإذا تجلى لغيره مغنيا عن الاستدلال ، وكان بلا مباشرة ولا مماسة كان مرثياً لذلك الغير ، حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملوساً أو مذوقاً أو غير ذلك . وإذا كان في قدرة

الصانع أن يجعل قوة هذا الإدراك في عضو البصر الذي يكون بعد البحث لم يبعد عن أن يكون تعالى مرتباً يوم القيامة من غير تشبيه ولا تكيف ولا مسامته ولا محاذاة تعالى عما يشركون».

وبقيت فرقة دينيه لها خطرهما في نشأة ابن سينا لأنه نشأ في بيته وهو يسمع أقوالها في العقل والنفس كما تقدم فيما رواه عن أبيه وأخيه ، وهي فرقة الإسماعيلية أو الباطنية التي تنتمي إلى الفاطميين ، وهذه هي أقوالها في الله والعالم والنفس والعقل كما رواها الشهرستاني في كتابه الملل والنحل حيث قال : « . . . وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج فقالوا في الباري تعالى إنا لا نقول هو موجود أولاً موجود ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات ، فإن الإثبات الحقيقي يقتضى شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقنا عليه . وذلك تشبيه . فلم يكن الحكم بالإثبات المطلق والنفي المطلق . بل هو إله المتقابلين وخالق الخصمين ، والحاكم بين المتضادين ، ويقولون في هذا أيضاً عن محمد بن علي الباقر أنه قال : لما وهب العلم للعالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ،

فهو عالم وقادر بمعنى أنه وهب العلم والقدرة لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة أو وصف بالعلم والقدرة . . . قالوا : وكذلك نقول في القدم أنه ليس بقديم ولا محدث ، بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته : أبداع بالأمر العقل الأول الذي هو تام بالفعل ثم بتوسطه أبداع النفس الثاني الذي هو غير تام ، ونسبة النفس إلى العقل إما نسبة النطفة إلى تمام الخلقة والبيض إلى الطير ، وإما نسبة الولد إلى الوالد ، والنتيجة إلى المنتج ، وإما نسبة الأنثى إلى الذكر ، والزوج إلى الزوج . . . قالوا : ولما اشتاقت النفس إلى كمال العقل احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال ، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة ، فحدثت الأفلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس أيضاً فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان ، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان ، وكان نوع الإنسان متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لقيض تلك الأنوار ، وكان عالمه في مقابلة العالم كله ، وفي العالم العلوي عقل ونفس كلي وجب أن يكون في هذا العالم عقل شخص وهو كل ، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق وهو النبي ، ونفس

مشخصة هو كل أيضاً وحكمها حكم الطفل الناقص التوجه إلى الكمال أو حكم النظمه المتوجهة إلى التمام أو حكم الأثنى الزوج بالذكر ويسمونه الأساس وهو الوصى قالوا : وكما تحركت الأفلاك بتحرك النفس والعقل والطبائع كذلك تحركت النفوس والأشخاص بالشرائع بتحرك النبي ، والوصى في كل زمان دائرة على سبعة سبعة حتى ينتهى إلى الدور الأخير ويدخل زمان القيامة وترتفع التكاليف وتضمحل السنن والشرائع ، وإنما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس إلى حال كمالها ، وكما لها بلوغها إلى درجة العقل واتحادها به ووصولها إلى مرتبته فعلاً ، وذلك هو القيامة الكبرى ويحاسب الخلق ويتميز الخير من الشر والمطيع من العاصي ، وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلى وجزئيات الباطل بالشیطان المبطل . فمن وقت الحركة إلى السكون هو المبدأ ، ومن وقت السكون إلى ما لا نهاية له هو الكمال ... »

وفي هذا المذهب الإسماعيلي كما نرى آثار من العقائد الدينية ومن مذاهب أرسطو وأفلاطون وأفلاطون ، ومن حكمة الهند كما

تمثلت قديماً في بعض آراء فيثاغوراس ، وتمثلت حديثاً في بعض آراء أفلاطون ، وفيه شيء من المعتزلة و شيء من المتكلمين ، ودليل على حالة الأفكار والعقائد في الزمن الذي نبغ فيه الشيخ الرئيس ، وفي البيئة التي تنسم لديها أول نسمات الحياة

مذهب ابن سينا

أولئك هم أسلاف ابن سينا الفكريون على وجه الإجمال . وسنرى من ملخص مذهبه مقارنة ملحوظة بينه وبين كل واحد منهم في بعض الأمور : فهو يقارب القارابي في التوفيقات الدينية ، ويقارب فرغوريوس والإفروديسي في الرموز الصوفية ، ويقارب أرسطو في التفكير المنطقي ، ويقارب أفلاطون في النزعة الفنية

ومن مقارباته لأفلاطون أنه يصطنع مثله أسلوب الأساطير الرمزية لتوضيح ما يريد أو الكناية عما يرى إليه . كما صنع في رسالة حي بن يقظان ورسالة الطير وهو يرمز إلى النفس الإنسانية واشتباكها بشهوات هذا العالم للتطهر بالعمل والرياضة... وهذا نموذج منها على لسان طائر يروي قصة وقوعه في الشرك

«... برزت طائفة تقتنص فنصبوا الحبال ورتبوا الشرك وهياؤا
الأطعمة وتواروا في الحشيش، وأنا في سرية طير إذ لحظونا فصفروا
مستدعين، فأحسنا بخصب أصحاب. ما تخالج في صدورنا
ريبة، ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمة، فابتدروا إليهم مقبلين،
وسقطنا في خلال الحبال أجمعين. فإذا الحلق ينضم على أعناقنا
والشرك يتشبث بأجنحتنا، والحبال تتعلق بأرجلنا. ففزعنا إلى
الحركة فما زادتنا إلا تسييراً فاستسلمنا للهلاك وشغل كل واحد
منا ما خصه من الكرب عن الاهتمام لأخيه. وأقبلنا تبين
الحيل في سبيل التخلص زماناً حتى أنسينا صورة أمرنا، واستأنسنا
بالشرك واطمأنتنا إلى الأقاص، فاطلمت ذات يوم من خلال
الشبك فلحظت رقعة من الطير أخرجت رءوسها وأجنحتها عن
الشرك وبرزت عن أقفاصها تطير وفي أرجلها بقايا الحبال لا هي
تؤدها فتعصمها النجاة ولا تبينها فتصفوها الحياة، فذكرتني
ما كنت أنسيت ونعست على ما ألقته، فكدت أنحل تأسفاً
أو ينسل روحى تلهفاً، فناديتهم من وراء القفص أن اقربوا مني
فوقعوني على حيلة الراحة، فقد أعنتني طول المقام. فتذكروا
خدع المفتنصين فما زادوا إلا تفاراً..» إلى آخر الاسطورة على

هذا النسق من الرمز والإيماء إلى مجاهدات النفس في سبيل
الخلاص من أوهاق الشهوات

فلم يكن نصيب أفلاطون بالقليل في تنشئة الشيخ الرئيس
وإن كان المشهور عنه أنه خليفة أرسطو بين المناطق في المشرق
والمغرب. فالواقع أنه كذلك ، وأنه مع ذلك قريب إلى أفلاطون
قرايتين : أحدهما مزاجه الفنى وملكة الخيال التى كانت قوية
فيه حتى اعتقد أن الكواكب لها نفوس وتخيلات ، والأخرى
قراءته للفارابى وهو من المعظمين لأفلاطون والمؤمنين
بالأفلاطونية الحديثة

ولا يدل هذا على أنه كان متقيداً بمذهب أستاذ أو أكثر
من أستاذ من هؤلاء الأسلاف الفكريين والروحانيين ، لأنه كان
يعارضهم كما كان يجازيهم ويوافقهم ، وكانت أكثر معارضاته
لهم فيما بينهم وبين الدين من خلاف ، فلم يكن لمذهبه الفلسفى
من حدود غير العقيدة الدينية ، وهى صحيحة عنده فى جوهرها
الأصيل لا خلاف بينها وبين القضايا العقلية فى غير الظواهر
والعروض ...

وهذه هي خلاصة الحلول التي ارتآها ابن سينا لمشكلات الفلسفة الإلهية كما أجلناها فيما تقدم .

العالم

عند ابن سينا — كما عند أرسطو — أن المادة الأولية والصورة والعدم هي الأصول الثلاثة التي عنها تصدر كل الأجسام الطبيعية والعالم مخلوق لم يحدث في زمان .

يقول ما فخواه : إن هذه الكائنات إما أن تكون «ممكنة الوجود جميعاً» وإما أن تكون جميعها واجبة الوجود .

ومحال أن تكون ممكنة الوجود جميعاً ، لأن الممكن يحتاج إلى علة تخرجه من حيز الإمكان إلى حيز الفعل .

ومحال أن تكون واجبة الوجود جميعاً ، لأنها بين متحركة تحتاج إلى محرك ، وبين مركبة تحتاج إلى علة لتكوينها ، ولا بد أن تسبقها أجزاؤها .

فهي إذن بعض ممكن الوجود .

وبعض واجب الوجود .

وواجب الوجود هو الذى لا تصور عدمه ، لأن عدمه يوقنا فى الحال .

ومن الحال أن يكون واجب الوجود مسبوقا ، لأن الذى يسبقه يكون إذن أولى بالوجوب .

ومن الحال أن يكون مركبا لأن أجزاء المركب تسبقه وتحتاج إلى فاعل للتركيب والإيجاد .

فهو أول ، وهو جوهر بسيط منزه عن التركيب .

ولم يكن ابن سينا مبدعاً فى كلامه عن واجب الوجود ، أو ممكن الوجود ، لأن الفارابى قد سبقه إليه ، كما سبقه المعتزلة وبعض المتكلمين .

ولكن ابن سينا قد أبدع تقسيم الوجود إلى واجب بذاته ، وممكن بذاته ولكنه واجب بغيره .

وبذلك وفق بين القائلين بقدوم العالم وخلقه . فإن العالم ممكن بذاته ، ولكنه واجب بغيره ، لأنه كان فى علم الله . وما كان فى علم الله لا بد أن يكون .

وليس العالم حادثاً فى زمان لأن الزمان وجد مع العالم : متحرك العالم فوجد الزمان مع هذه الحركة ، وإنما كان وجوده لأنه وجد

فى علم الله فأخرجه الله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ،
والله قديم بالذات ، سرمد لا يحيط به وقت ولا محل . فالعالم كما
كان فى إرادة الله قديم ، وكما كان بالحركة مسبوق بذات الله ،
وهو سبق سرمدى لا يحده الزمان .

وهنا يقول ابن سينا بالحركة الأولى كما قال أرسطو بها
أو بالعلة الأولى :

فالحرك الأول هو علة الحركة .

والحركة هى علة الزمان .

والزمان والفلك إذن مخلوقان على السواء .

وابن سينا — كـارسطو — يقسم الحركة إلى طبيعية ونفسانية:
فالحركة الطبيعية مثالها حركة التنقل وهى التى تجذب الأجسام
بالطبيعة إلى مركز العالم أو مركز الكرة الأرضية ، ومن لوازم
هذه الحركة أنها تطلب شيئاً وتهرب من شئ ، وليست الحركة
المستديرة — أى حركة الفلك — من هذا القبيل ، فإن كل
نقطة مطلوبة ومهروب منها ، فهى حركة نفسانية أو هى حركة
عقول ، ويدل على أن الحركات الفلكية حركات عقول — غير

الدليل المتقدم — أنها لا تنتهى وأن كل جسم فله نهاية فكل حركة من جسم فلا بد لها من نهاية .

ومذهب ابن سينا فى الكائنات العلوية أنها عقول وأنها ذات إدراك وذات خيال ، وهو بهذا يخالف الإسكندر الإفروديسى . لأن الإسكندر يرى أن الخيال منوط بتخييل الأشياء لطلب السلامة منها ، وأن الفلك خالد لا يقبل العطب والفساد ، ولا حاجة به إلى خيال .

لكن العقول العلوية فى مذهب ابن سينا قريبة من ترتيب العقول فى مذهب الإسكندر الإفروديسى وأتباع أفلوطين ، وهم يلجأون إليها لتفسير وجود الكثرة من الواحد الذى لا يتعدد : وهو الله .

فالحرك الأول قد صدر عنه محرك الفلك الأعظم ، وهو العقل الأول .

والعقل الأول صدر عنه الفلك الأعظم والعقل الثانى . وهكذا إلى العقل التاسع ، ثم العقل العاشر وهو العقل العاشر الذى يسيطر على العالم الأرضى وما تحت فلك القمر ، وعنه تصدر النفوس والأجسام فى عالم الإنسان .

وكل عقل تصدر عنه نفس تناسبه في الشرف والتزهر عن
المحسوسات .

فالواجب الأول يوحى إلى العقول ، والعقول توحى إلى
النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام العلوية ، وهذه تؤثر في
الأرض أو فيما تحت فلك القمر .

وهكذا تكون حركة الفلك حركة عقل يشترك إلى
مصدره الأول .

بل تكون كل حركة شوقاً إلى مصدرها وصعوداً إلى المصدر
الأول وهو الله جل وعلا وتزهر عن الشركاء والأنداد .

فهو الوجود المحض ، والحق المحض ، والخير المحض ، والعلم
المحض ، والقدرة المحضة ، من غير أن يدل كل معنى مفرد على
صفة على حدة . لأن هذه الصفات تستلزم سلب ألوان من النقص
لا توجد في الكمال ، وهو واحد لا يتعدد . فإذا قلنا واحد فإِنما
نعني الوجود مسلوباً عنه القسمة والشريك ، وإذا قلنا «جوهراً»
فإِنما نعني الوجود مسلوباً عنه الكون في موضوع ، وليس في
هذا ولا في أمثاله موجب للكثرة والغايرة .

أما الصفات الثبوتية أو الإيجابية ، فإذا قلنا أن الله قادر فنعني

ذلك أن وجود غيره يصدر عنه على النحو المتقدم ، وإذا قلنا أن الله يريد قائماً نعى أن واجب الوجود مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، وأنه غير مسلوب الإرادة

قال : « فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه » .
وقد وقف بعض الفلاسفة عند قول أرسطو إن الله لا يشغل بما دونه فقالوا إن الله يعقل ذاته فهو عقل ومعقول وعقل ، وأنه لا يعلم الجزئيات لأن العلم بها خاص بالعقل المحدود الذي يتأثر بالحوادث والمعلومات بعد وقوعها ، وأنه لا يعلم الكلّيات لأن العلم بها منزع من العلم بالجزئيات . فقال ابن سينا بل يعلم الله كل ما وقع أو يقع في ملكه . إذ ليس علمه بالأشياء لأنها حصلت بل هي قد حصلت لأنه علم بها منذ الأزل فكان علمه بها سبباً لحصولها . ولكنه علم يخالف علم الإنسان كما يخالف المحدود وغير المحدود . وابن سينا في رأيه هذا قريب من أستاذه الفارابي بعيد من أرسطو وأفلوطين .

النفس

وحد النفس عند ابن سينا «أنها كمال أول جسم طبيعي آلى أو جسم طبيعي ذى حياة» .

فالجسم الحى يمايز غير الحى بنفسه لا بيدنه ، فالنفس إذن صورة له أو ماهية . والصورة أو الماهية هى الكمال الذى تتحقق به الذات . وكل كمال فهو منقسم إلى قسمين : الكمال الذى هو مبدأ الأفاعيل ، والكمال الذى هو ذات الأفاعيل ، والأول هو الكمال المؤثر والثانى هو الكمال المتأثر .

وقد قال «جسم طبيعى» تمييزاً له من الجسم الصناعى ، وقال «جسم آلى» تمييزاً له من الجسم الذى يعمل بغير آلات ، وقال إنها «كمال أول» لأنها هى التى تؤثر وليست هى الحركة الآتية من التأثير .

والنفس عنده كما هى عند أرسطو «قوى» تتفاوت من النفس النباتية التى تقوم بالتغذية والنمو والتوالد ، إلى النفس الحيوانية التى تقوم بهذه وبالإرادة معها ، إلى النفس الإنسانية وهى النفس الناطقة ، ولها مشاعر ظاهرة كالبصر والسمع والذوق والشم

واللمس وما إليها مما تحس به الصلابة واللين والخشونة واللامسة ، وهذه الحواس هي التي تنقل إلى النفس صور الأشياء الخارجية . والنفس ملكات باطنة هي الصورة والمفكرة والوهم والحافظة أو الذاكرة ، والمتصورة هي الحس المشترك الذي يؤلف بين آثار الحواس المختلفة ، ويجمع ما تفرق من المعاني والصفات . والإنسان والحيوان يدركان الجزئيات بالحواس ، ولكن الإنسان وحده هو الذي يدرك الكليات بالنفس الناطقة بغير حاجة إلى الجند والأعضاء .

فالنفس الإنسانية لها قوتان عاملة تدبر البدن ، وعاقلة ولها مراتب : « فأولها كونها مستعدة لقبول الصور العقلية وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولاني ، وثانيها أن تحصل فيها التصورات والتصديقات البديهية وهي العقل بالملكة ، وهذه الملكة مختلفة بحسب كمية تلك البديهيات وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب ، وثالثها أن يحصل الانتقال من تلك المبادئ إلى المطالب الفكرية البرهانية . إلا أن تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل بل تكون بحيث إذا شاء الإنسان أن يستحضرها فعل ذلك . وهذه هي مرتبة العقل بالفعل ، ورابعها

أن تكون تلك الصورة العقلية حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها وهي المسماة بالعقل المستفاد »

والعقل بالفعل يتجه إلى العقل الفعّال متى شاء . أما الاتصال التام 'بالعقل الفعّال فهو العقل المستفاد ، وهو عقل النفس القدسية التي ترتقي إلى منزلة العارفين والصادقين

وليست النفس متحيزة ولا حالة في التحيز . لأنها لا تنقسم باتقسام الجسم ولا تتوقف عليه . فالمشار إليه بقولى « أنا » يخلق فى أحوال الجسد كلها سواء فى نموها أو ذوبها ، وقد يكون الإنسان مدركا للمشار إليه بقولى « أنا » حالما يكون غافلا عن جميع أعضائه . و « الأنىة » لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا على شعور بالأعضاء الجسدية ، فابن سينا فى إثبات وجود النفس على هذه الصورة سابق للفيلسوف الفرنسى ديكارت الذى يبطل الشك فى الوجود بقوله : « أنا أفكر أنا موجود » ويعتبر هذه الحقيقة أولى الحقائق الفنية عن الإثبات ، وهو سابق له بالقول بأن الإيجاد فىض دائم من قدرة الله . فلا تدرى للموجود صفة الوجود بمجرد إيجادها . بل يكسبها على التجدد وعلى الدوام .

ويرى ابن سينا أن نفس الإنسان تصدر عن العقل الفعال وتدخل في الجنين عند ما يتهيأ الجسد لقبولها ، وأنها تعود إليه بعد مبارحة الجسد متى بلغت مرتبة النفس القدسية من طريق الدراسة أو من طريق الرياضة ، ولا تزال النفوس تخلق من العقل الفعال وتعود إليه بغير انتهاء . لأن عدم التناهي غير ممتنع عند ابن سينا في المجردات التي لا تمحيض وليست بذات وضع في المكان . وكما قال في رسالة المعاد : « إن مجيئنا إلى هذا العالم لم يكن باختيارنا وإرادتنا ولكن جئنا وبالقهر نمكث وبالقهر نخرج ، وإنما جئنا بها للتمحيص والتطهير ليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين ، وطهارة النفس إنما تكون بالعمل الشرعى والعلم الإلهى .. كما أن طهارة الجسد من النجاسة إنما تكون بالماء أو بالتراب »

والجنة عند ابن سينا هي فلك العقل الفعال وما فوقه من البروج ، وأما النار فهي ما دون ذلك حيث تختلط النفس بأوشاب الأرض وتقصّر عن الصفاء الذى تبلغه العقول بالترقى من العقل الهىولانى إلى العقل المستفاد .

وقد نظم ابن سينا بعض هذه المعانى فى قصيدته العينية التى يقول فى مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محبوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سقرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما

كرهت فراقك وهي ذات تنجع

وجملة القول أن ابن سينا يقول بالنفس الفردية وبقائها بعد
فراق الجسد على نحو مما يقول به أستاذه الفارابي ، خلافاً لاتباع
أرسطو الذين لا يعرفون للنفس الإنسانية وجوداً مستقلاً بعد
الحياة ، ولا بعث بعد الموت إلا للنفس الإنسانية التي لها استعداد
للخطاب . أما النفوس التي ملكتها القوة الغضبية والقوة الشهوانية
فحكما حكم الحيوان « ومن عدم فيضه فلا بعث بعد الموت فإذا
مات فكيف وبقائه قد ماتت وسعادته قد فانت ، وثوابه في العالم الأدنى
حصول آماله ، ولا ثواب له في العالم الأعلى »

« الخير والشر »

ويجوز لنا أن نلخص مذهبه في الخير والشر بأنه « ليس في
الإمكان أبدع مما كان » وهو كذلك قريب من كلام الفارابي
في هذا الموضوع .

فليس في وسعنا أن نتصور العالم الذي نحن فيه خيراً محضاً وكالاً محضاً لأنه لو كان كذلك لما كان عالمنا هذا ولا كان فيه محل للممكنات الوجود ولا للفوارق بين الأشياء .

وليس في وسعنا أن نتصوره شراً محضاً وتقصاً محضاً ، لأنه لو كان كذلك لكان عدماً أو قائماً على الفساد، ولا يقوم كون على فساد .

فلم يبق إلا أن نتصوره عالمًا يراد فيه الخير قصداً وأصلاً ويأتي فيه الشر عرضاً لضرورة يقتضيها الخير .

وهكذا العالم الذي نحن فيه .

فلا تكون النار نافعة إلا إذا أمكن حصول الضرر منها بالإحراق ، ولا يكون السحاب ضاراً بحجبه الشمس عنا إلا لتنتفعنا في غير هذه الحالة أو من جراء هذه الحالة ، وقد يكون الشر نقصاً كالجهل والضعف والتشويه في الخلقة ، وقد يكون ألماً وغماً من إصابة أو فوات مطلوب ، وكل هذا لا يتأتى اجتنابه في عالم يتسع للممكنات ، لأن الشيء الذي هو « ممكن الوجود » ناقص لا محالة . إذا كان قابلاً للعدم متردداً بين الوجود بالقوة

والوجود بالفعل . فإما أن يوجد هكذا أو يتمتع وجوده كل الامتناع
فالخير أصيل في العالم والشر عارض من لوازم الخير المتاح
للممكنات .

وهو على هذا أقل من الخير في جملة ، ولولا ذلك لما كان
للعالم قوام « فان الشر إنما يصيب أشخاصاً ، وفي أوقات ، والأنواع
محفوظة . وليس الشر الحقيقي يتم أكثر الأشخاص إلا نوعاً
من الشر »

ويقول ابن سينا « إن الشر إنما يوجد فيما تحته فلك القمر
وجملة ما تحته القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود »
« وليس الخير المحض إلا الواجب الوجود لذاته » . . . « أما
الممكن الوجود بذاته فليس خيراً محضاً لأن ذاته بذاته لا يجب لها
الوجود . فذاته بذاته تحتمل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما
فليس في جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص . . . »
فعللنا هذا أفضل العوالم على هذا الاعتبار .

لا يمكن أن يكون خيراً مما هو عليه مع بقاء الممكنات فيه .
ولولا عناية الله به لكان شراً مما هو عليه ، ولاختل ما فيه
من نظام ، وانحل ما فيه من مساك .

ومؤدى ذلك أن الشرع عرض ، وأن هذا العرض ضرورة لاستكمال الخير ، وأنه على هذا قليل فى العالم الأرضى إلى جانب الخير الكثير الذى يدل عليه تماسك الموجودات ، وأن العالم الأرضى كله طفيف إلى جانب الوجود الشاسع فى الأفلاك العلوية والعوالم الغيبية .

وليس فى الإمكان أبدع مما كان .

« الحرية الإنسانية »

إلا إننا نظن أن البحث فى الحرية الإنسانية أو فى مسألة القضاء والقدر هو الذى أوحى إلى ابن سينا أن يقول :

لقد طفت فى تلك المعاهد كلها وسيرت طرفى بين تلك المعالم فلم أر إلا واضعاً كف حائر

على ذقن ، أوقارعا سن نادم

فإنه يرى أن النفس مكرهة على دخول الجسد ، مكرهة على فراقه ، وأنها لم تخلق العوائق التى تصدها عن الترقى فى معارج الكمال ، وأن التفاوت بين مقادير النفوس لاشك فيه ،

فلا حيلة للنفس الإنسانية في تقديره ، ولا حيلة لها في رزقها
لأنه مقسوم كما قال في بعض شعره :

فلا تجشعن فما إن ينال

من الرزق كلٌ سوى قسطه

فكيف تسعد نفس فترقى إلى عليين ، وتشقى نفس فلا
تزال في القرار المهين .

لم ينته ابن سينا في كل كلامه على الثواب والعقاب إلى
نتيجة غير التسليم ، لأنه يؤمن بالعدل في نظام الوجود ،
وبالخير المحض من واجب الوجود ، فلا يقع في الدنيا ظلم ظاهر
إلا كان له وجه باطن من العدل ، ولا يجري الشر إلا في مجرى
الخير ، ولا تنتهي الأمور إلا إلى أفضل النهايات .
وذلك هو الإيمان :

« عقيدة الفيلسوف »

وإذا سئلنا رأينا عن عقيدة « ابن سينا » لم نشك في أنه
كان من المؤمنين بالله وبالنبوءات لا مرأى .
لأن مذهبه في العالم وموجده لا يشمل على جانب واحد

يناقض العقيدة الدينية في أصولها ، بل هو مما يوافق العقيدة الدينية ويدعو إليها ، ولا نعلم أن أحداً قال في ضرورة النبوءات . ما قاله ابن سينا حيث جعلها « وظيفة حيوية » في بنية المجتمع الإنساني ، وقرر أن الحاجة إلى النبي « أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشجار وعلى الحاجبين وتعمير الإخص من القدمين وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء بل أكثر ما فيها أنها تنفع في البقاء . ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره . فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى تلك المنافع ولا تقتضى هذه التي هي أسها فواجب إذن أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنساناً ، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز عنهم . فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها . فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه وإزاله الروح القدس عليه » .

ومن واجب النبي في رأى ابن سينا أن يخاطب الناس على قدر عقولهم وألا يشغلهم بما يختلط عليهم « ويجب أن يعرفهم

جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم
عظيمة وجليلة ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أعنى أنه لا نظير له
ولا شبه ولا شريك . وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر للمعاد
على وجه يتصورون كقيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب
للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه ، وأما الحق في
ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجعلاً ، وهو أن ذلك شيء لاعين
رأته ولا أذن سمعته ، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن
الألم ما هو عذاب مقيم ، إلى آخر ما أوجزه في كتاب النجاة ،
ومنه يتبين أنه لا ينقض النبوءات بما يعتقدده عامة الناس بل يرى
ذلك مصلحة للكثيرين منهم وواجباً على أصحاب النبوءات
لإقناعهم وتهذيب طبائعهم ، وقد كان ابن سينا يصلى ويدعو
الله ، ويستلهمه بالصلاة أن يهديه إلى معضلات الفلسفة كلها
أشكـل عليه أمر مغلق أو قضية مستعصية ، فهو لا يقطع الصلاة
بين الله والإنسان ولا بين النفس والجسد ، ولا يمنع تأثير النفس
في المادة فلا يستبعد كما قال في ختام الإشارات « إتيان العارف
بما يخرق العادة في الأمور السفلية وذلك لأن الأجرام السفلية
قابلة لهذه الصفات والنفس الناطقة ليست بجسم ولا حالة في الجسم

فإذا لم يبعد وقوعها بحيث تقدر على التأثير في هذا البدن لا يبعد وقوعها بحيث تقوى على التصرف في مادة هذا العالم العنصرى لا سيما على قولنا إن النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ، فلا يبعد أن تكون الماهية المخصوصة التى لنفسه تقتضى تلك القدرة وصاحب النفس القوية إن كان خيراً رشيداً فهو ذو معجزة من الأنبياء وكرامة من الأولياء وقد يصير ذلك الذكاء والصفاء سبباً لازدياد تلك القوة حتى يبلغ الأمر الأقصى ، وإن كان شريراً واستعمل تلك القوة في الشر فهو الساحر الخبيث ... »

وقد حذر أتباعه في ختام الإشارات أن يمجّلا إلى التكذيب فقال : « قد يبلغك عن العارفين أخبار يكاد تأتى بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استسقى للناس فسقوا واستسقى لهم فشفوا ودعا عليهم فحسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف الوباء والموتان والسيل والطوفان أو خضع لبعضهم سبع ، ولم يفرغه طير ، ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح . فتوقّف ولا تعجل . فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة ... »

ويخطر لبعض المرتابين أنه كان يكتب ذلك ويقول من

باب المداراة والتقية خوفاً على حياته من ثورة العامة ومعارضة الفقهاء المتشددين . وهو خاطر واهم لا موجب له على الإطلاق .. وإنما يصح أن يخطر على البال إذا كانت هذه الآراء مخالفة لمقتضى مذهبه الفلسفى أو مخالفة لقوانين الطبيعة فى تقديره . ولكنها لا تخالفها ولا تناقضها فى كثير ولا قليل .

فابن سينا كان يعتقد أن التصرف فى الأجرام الفلكية بالتغيير عن مجاريها مستحيل ، ولكنه كان يعتقد أن عقولها تؤثر فيما دونها من العقول إلى العقل الفعال الذى يسيطر على العالم الأرضى وما تحت القمر من الموجودات .

واعتقاده فى العالم الأرضى أنه عالم الفساد وعالم الإمكان وأنه هو العالم الذى يجوز فيه التغيير والانحراف ، وأن المرجع فى ذلك إلى العقل الذى يسبغ الصور على الهوى ويعطيها بذلك الوجود فتخرج من القوة إلى الفعل ، وتعلو صعداً أو تهبط سفلاً على حسب ما يعترىها من غلبة العقل أو غلبة المادة والهوى .

وقد أسلفنا أن العقل المستفاد فى الإنسان على صلة تامة بالعقل الفعال ، فهو يملك من القدرة على إسباغ الصور وخلعها أو تحويل الموجودات من صورة إلى صورة مثل ما يملكه العقل

الفعال ، ويرى ابن سينا أن النفوس تؤثر في أجسادها وفي غيرها من الأجساد بقوة واحدة ، لأنه لا مانع من تأثيرها في الأجساد الأخرى إذا كانت تؤثر في أجسادها وهي غير متحيزة فيها ولا تنقسم بانقسامها .

فالذي يهمهم المؤثرات الأرضية هذا الفهم لا يمتنع عليه عقلاً أن يقبل تغيير العادات على النحو الذي ينسب إلى أصحاب الكرامات .

وقد نسبت إليه أشعار في مناجاة الكواكب واستلهام عطارده ولا نستبعد هذا لأنه استلهام للعقول وليس هو بمستغرب من الفيلسوف .

كقوله :

عطارده قد والله طال ترددي مساء وصباحاً كي أراك فأغنيا
فما أنت فامددي قوى أدرك للتي بها والعلوم النامضات تكرمنا
ووقتي المحذور والشر كله بأمر ملك خالق الأرض والسما
إلا أن القوم قد غلوا في تعلقه برصد الكواكب حتى نسبوا
إليه قصيدة رائية تنبئ بغارة التتر وغلبة الملك المظفر عليهم في
أرض كنعان مطلعها :

احذر بني من القران العاشر واتقر بنفسك قبل نفر النافر
ومنها :

يفنيهم الملك المظفر مثل ما فنيتمود في الزمان الغابر
ويبيدكم نجل الإمام محمد بحسامه الماضي الجراز الباتر
ولربما أبقى الزمان عصاة منهم فيهلكهم حسام الناصر
إلى آخر القصيدة التي أثبتها ابن الأثير في تاريخه وقال :
« وكان الاعتماد بما في هذه القصيدة من كتاب الجفر عن أمير
المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام ، والله أعلم أن يكون
الشيخ الرئيس قال هذه القصيدة أو غيره »

ولو جزم ابن الأثير بأنها منحوالة لابن سينا لما كان عليه من
تريب ، لأن ابن سينا مات قبل وقوع هذه الحوادث بأكثر
من مائتي سنة ، ولم يثبتها أحد في كتابة خلال هذه السنين .
ولا نعرف كلاماً سحت نسبت به إلى الفيلسوف حاول فيه
كشف الغيب من طريق التنجيم ، وإنما يعرض لقوة الحروف
الحسابية من قبيل الولع بالألغاز الرياضية التي يولع بها كبار
الرياضيين شحذاً للخاطر وتحريضاً للملكة . فقابل بين الأحرف
الأبجدية وبين الموجودات العلوية والسفلية ، وجعل لكل حرف

دلالة ثم وفق بين هذه الدلالات وبين الحروف التي وردت في أوائل السور القرآنية . فاستقامت له فكرة مقبولة واعتمد من أجلها ذلك التوفيق العجيب ولم يمتدده للتنجيم أو لتسخير القوى الطبيعية للحروف كما يفعل السحرة والمشعوذون ، وقد ألف رسالة خاصة عن الحروف باعتبارها أصواتاً طبيعية تختلف باختلاف حركات العضلات في الصدر والحلق والتم وتأثير تلك الحركات في الهواء .

ومن أمثلة ذلك أن الألف يساوي الواحد فهو رمز للباري جل وعلا، وأن الباء رمز للعقل، والجيم رمز للنفس ، والدال رمز للطبيعة ، وهكذا إلى نهاية سلسلة الموجودات وهي المادة العنصرية . واستخلص من ذلك أن الكاف والعين والهاء والصاد والقاف وغيرها من الحروف في أوائل السور هي حاصل ضرب الحروف الدالة على تلك الموجودات بعضها في بعض على الحساب الذي تمهرا ، وأنها أقسام من قبيل الأقسام التي بدئت بها بعض السور المذكورة بالأسماء .

ونحن نتقى التنجيم عن ابن سينا ولا نثق عنه الإيمان بإمكان علم الغيب والإخبار بالمغيبات ، فإن المسألة عنده قضية فلسفية

وليس بمسألة تصديق وتسليم . لأنه يقول بأن علم الله بالأشياء في الأزل هو سبب وجودها في الزمان ، ويقول بصدور العقول العلوية من الله ، وإن عقل الإنسان إذا ترقى في مراتب الكمال والصفاء بلغ مرتبة العقل المستفاد وهو على اتصال دائم بالعقل الفعال ، فلا جرم يعلم الأمور قبل وقوعها ويكون له سلطان على إيجادها وإخراجها من القوة إلى الفعل ، ولا يكون اعتقاد الفيلسوف هذا الرأي غريباً كأنه من قبيل التصديق الذي لا يليق بالمفكرين ، فإنما هو قضية منطقية تنتهي إلى هذه النتيجة من طريق الفلسفة لا من طريق التصديق

وقد يتصل الإنسان بالعقل الفعال من طريقين في رأى ابن سينا لا من طريق واحد .
يتصل به من طريق التأمل الصادق والفكر الصحيح ،
ويتصل به من طريق النسك والرياضة الروحية .
والطريق الأولى طريق الفلاسفة والحكماء ، والطريق الثانية طريق النساك والصالحين .

ولابن سينا سبحانه سبحات يفهم منها أنه راض نفسه على التصوف في بعض أيامه ، وأنه حاول الكشف عن الحقائق متوسلاً بالصلاة

والزكاة والكف عن الشهوات ، وكانت له علاقة بأكبر المتصوفة في زمانه «أبي سعيد بن أبي الخير» وهو رجل يتعالى على خلافات الشعائر الدينية ويشطح ذاك الشطح البعيد في التسوية بين ضروب العبادات ، وكان أبو سعيد يسأله ويستفسره في معضلات الفلسفة ويطلعه على ذات نفسه كأنه من الواصلين الذين لا توجب عنهم هذه الأسرار .

إلا أن الرجل لم يخلق لعزلة التصوف ، وطأ نينة الخلوات ، ولكنه خلق لزحام الدنيا ومجاذبة الحوادث ومكافحة الرجال ، وغلب فيه سلطان العقل على سلطان الروح فتراه حتى في وصيته التي يكتبها إلى إمام المتصوفين يذكر السفر «بالعقل» إلى المكوت ويتخذ مرقاة لطالب الوصول إلى اللاهوت فلا عجب تنقطع المودة بينه وبين أبي سعيد ويعود أبي سعيد فيقول فيه : قطعنا الأخوة عن معشر بهم مرض من كتاب «الشفاء» فساتوا على دين رسطالس وعشت على سنة المصطفى وحق لابن سينا أن يؤثر طريقه على طريق أبي سعيد ، لأن هذين البيتين لا يمان على خلق يرجح به المتصوف على الفيلسوف .



ومن الواجب أن نختم الكلام عن مذهب ابن سينا وعقيدته بكلمة موجزة عن قدره أو عن أثره في الثقافة الإنسانية، سواء في عالم الفلسفة أو عالم المنطق والعلوم الطبيعية .
فالحاسدون لسمعته يقولون كما قال ابن سبعين غير متحرج ولا متحفظ : « إنه مسفط كثير الطنطنة قليل الفائدة ، وماله من التأكيف لا يصلح لشيء » .

والعارفون بفضله يعتمدون عليه ولو كانوا ممن يدينون بغير دينه . فإن إثباته للنفس الفردية وخلودها كان من الدعائم التي استند إليها أكبر علماء اللاهوت كالتقديسين توما الإكويني وألبرت الكبير، وكان الإقبال عليه بقدر الإعراض عن ابن رشد في موضوع « النفسيات » على التعميم .

وقد كانت ملاحظاته الطبيعية — من قبيل ملاحظاته على قوس قزح وعلاقته بأحوال السحاب — محل إعجاب من باكون إمام المدرسة التجريبية ، وكانت طبيعياته من أسباب الفتوح العلمية الحديثة . لأنها ظلت في جامعات أوربة موضعاً للدرس والمراجعة مع بحوثه الطبية عدة قرون .

وأقل ما يقال في الرجل إنه لم يترك ثقافة بني الإنسان كما وجدها حين نشأ في هذه الدنيا . فكان له في توجيه العقول شأن لو زال لزال معه شيء غير قليل من تراث المعرفة والتفكير

مسائل أخرى

تناول ابن سينا بالمنطق والفلسفة كثيراً من المسائل الذهنية والروحية ، ويمكن أن يقال إن المنطق كان في عرف ابن سينا آلة سلبية تعصم من الزلل وتساعد على اجتناب الخطأ ، وإنما تدرك الحقائق بهداية الحكمة ونور البصيرة . فهي مصباح والمنطق ميزان

وفي المنطق ، والفلسفة الإلهية ، مسائل لها شأن خاص في مذهب ابن سينا، كمسألة الكليات ومسألة المعرفة، لأنهما تقرران باسمه في كتب هذه الباحث مع سبق الكلام فيها من قبله ، لما ألقى عليهما من لمحات الشخصية التي لا تلتبس بلامح غيره .
فالكليات كما قدمنا هي موجودات مفارقة — أو مجردة — سابقة لوجود الجزئيات في مذهب أفلاطون .

وهي عند أرسطو لا وجود لها في خارج الذهن لأنها منتزعة
من تصور الجزئيات

أما ابن سينا فرأيه في هذه المسألة وسط بين رأى الحكيمين
الكبيرين ، لأنه يرى أن الكليات موجودة قبل الجزئيات ،
وموجودة فيها ، وموجودة بعدها . فوجودها قبل الجزئيات في
علم الله أو في العقل الإلهي الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة مما في
السماء والأرض ، ووجودها في الجزئيات لان « الشجرية »
موجودة في جميع الأشجار والكوكبية موجودة في جميع الكواكب
والإنسانية موجودة في جميع الناس . أما وجودها بعد الجزئيات
ففي عقولنا نحن الذين نشاهدها ونعرفها من معرفة الأفراد التي
تدخل تحت عنوان واحد ، أو من معرفة الأخبار والأنواع والفصول
والآحاد كما يقول المناطقة

ويترتب على هذا الرأى في الكليات والجزئيات رأى ابن سينا
في المعرفة وأسبابها

فنجد أفلاطون ان المعرفة « تذكر » لأن النفس قد شهدت
هذه الحقائق الخالدة قبل حلولها في الجسد ، فهي تذكرها كلما
فاقت من غاشية المادة واتصلت بعالم العقل والروح

وعند إرسطو أن المعرفة مشاهدة واستقراء وتفكير مبنى على
المشاهدة والقياس .

ورأى ابن سينا وسط بين الرأيين في هذه المسألة كما هو وسط
بينهما في مسألة الكلّيات ، فالمعرفة عنده قسمان : معرفة فكر
ومعرفة حدس . فمعرفة الفكر من المشاهدة والقياس ، ومعرفة
الحدس من فيض العقل الفعال في العقل الإنساني على سبيل
الوحي والإلهام

الطبيب

كان الشيخ الرئيس يحب أن يتحدث إلى تلاميذه عن أيام
تلمذته وتحصيله ، فكان يقول لهم عن تحصيله لعلم الطب : « ثم
رغبت في علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم
الطب ليس من العلوم الصعبة . فلا جرم أنى برزت فيه في أقل
مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون على علم الطب ، وتمهدت
للرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المكتسبة من التجربة مالا
يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه ، وأنا في
هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة ... »

ويؤخذ من هذا أن الفلسفة والرياضيات كانت عند الشيخ الرئيس بالمرتبة الأولى التي تتقدم على الطب والعلوم الطبيعية ، وهو ترتيب موافق لرأيه في تقديم الإلهيات والمعارف المجردة على المعارف النفعية أو الملتبسة بالأجسام . إلا أن المسألة على ما يظهر مسألة استعداد لامسألة رأى في ترتيب العلوم ، فهو يفضل الفلسفة والرياضيات لأنه يشعر في دراستها بكل قواه ويستغرق بها جهد ملكاته ، فيلذ له مراسها ويستمتع منها بريضة ذهنية لا يستمتع بها من غيرها ، ويشغل بالطب فلا يستغرق جهده كله فيه ، لأنه يفرغ له جانب الملاحظة وجانب الذائكة من تفكيره ، ويستسهله من أجل ذلك وليس هو بالسهل على سواء .

نعم لم يكن هذا العلم الواسع بالسهل على سواء في زمانه ، وحرى به ألا يكون سهلاً في الزمن الذي كان الطبيب فيه طبيباً لجميع الأمراض مطالباً بالنظر والعمل في وقت واحد ، ومع هذا بذل أناس غاية جهدهم وقصارى سعيهم في تحصيل ذلك العلم ولم يبلغوا فيه شأواً ابن سينا ولا اقتربوا من شأوه . لأنه كان طبيب العصر غير مدافع في الشرق كله ، ثم انتقلت تواليقه إلى الغرب فأصبح طبيب العالم بأسره زهاء أربعة قرون ، ولم يشتهر أحد بهذه

الصناعة مثل تلك الشهرة العالمية بغير استثناء أحد من أيام بقرات وجالينوس .

عالم أمير بخارى وهو في السابعة عشرة من عمره ، ثم ترجم كتابه « القانون » في أواخر القرن الثاني عشر للميلاد إلى اللغة اللاتينية فأصبح مرجعاً للدراسات الطبية في جامعات أوربة من أقصاها إلى أقصاها . فكان يدرس في جامعتي مونبلييه ولوفان إلى منتصف القرن السابع عشر ، وكان هذا الكتاب وكتاب المنصوري للرازي عمدة الأسانذة في جامعة فينا وجامعة فرنكفورت طوال القرن السادس عشر ، وترجم إلى العبرية فتداوله الإسرائيليون المشتغلون بالطب بين أرجاء العالم بأسره ، وتكررت طبعاته حتى قاربت أربعين طبعة ما بين ظهور فن الطباعة وبداية القرن السادس عشر ، وتعدد طبع الكراسات المكتسبة منه غير طبعاته الكاملة فلم تدخل في حساب ، وكانت النسخة اللاتينية التي ترجمها جيرارد الكريمو في سنة ١١٨٧ رديئة الترجمة فأعيد النظر فيها وتجمش العلماء كل مشقة لمراجعتها وتفتيحها ، لأنهم يرون الكتاب جديراً بالصبر على المشقات الجسام في سبيله ، وينظرون إليه كما ينظرون إلى وحى من السماء .

قال نوبرجر Neuburger في كتابه المطول عن تاريخ الطب : « إنهم كانوا ينظرون إلى كتاب القانون كأنه وحى معصوم ، ويزيدون إكباراً له تنسيقه المنطقي الذي لا يعاب ومقدماته التي كانت تبدو لأبناء تلك العصور كأنها القضايا المسلسلة والمقررات البديهية » .

وإنما تبوأ كتاب ابن سينا هذه المكانة الرفيعة ، بين المراجع العالمية ، بحق لا نزاع فيه . لأنه كان أوفى مرجع من مراجع الطب القديم وظل كذلك إلى عهد الموسوعات المصرية قبيل القرن التاسع عشر بقليل ، واجتمعت له مزايا الإحاطة والتحرى والاستقصاء والتنسيق ، فاشتمل على تراث أم الحضارة في أصول الطب وفروعه من شرح الأعراض إلى وصف العلاج إلى سرد أسماء العقاقير والأدوية ، ومواطن الجراحات وأدوات الجراحة ، مع قدرة على الترتيب الموسوعي قل نظيرها في زمانه ، واقتدى بها المقتدون إلى مطالع عهد العلم الحديث .

وقد كان طب القرون الوسطى مشوباً بالكهانة من ناحية . وبالشعوذة والسحر من ناحية أخرى ، وكانت الأبنجرة والتعاويذ مقرونة بالأدوية والعقاقير في علاج جميع الأمراض . ولم يكن

من المعجيب أن يستدرج ابن سينا إلى هذه الأوهام ، بحكم مذهبه في النفوس والأرواح واتصالها قبل الموت وبعد الموت بأجسام الأحياء ، فلا عجب على هذا المذهب أن تكون علاا للأمراض ، وأن يلتبس لها العلاج عند السحرة والأولياء ، ولكنه استطاع بقدرة عقله أن يفصل بين فلسفته وطبّه فصلاً علمياً دقيقاً ، في موضوع الطب والعلاج ، سواء منه ما تعلق بالأجسام أو ما تعلق بالنفوس والعقول . فلم ينكر تأثير الأرواح العلوية أو السفلية في الجسم الحي ، ولكنه قرر أن الطبيب لا يعرف الأمراض إلا من حيث هي عوارض جسمية ، وحالة من أحوال المزاج ، فلما شرح أعراض « المانخوليا » . قال : إن بعض الأطباء ينسبونها إلى الجن . ثم قال : « . . . ونحن لا نبالي من حيث نتعلم الطب أن ذلك يقع عن الجن أو لا يقع بعد أن نقول : إنه إن كان يقع من الجن فيقع بأن يحيل المزاج إلى السوداء ، فيكون سببه القريب السوداء ، ثم ليكن سبب تلك السوداء جنّاً أو غير جن . . . »

بل هو يسلك « العشق » في عداد الأمراض بما له من الأعراض الجسدية . ثم يصف الحيلة في علاجه - وقد روى أنه

حربها وأفاد بها فيقول : « والحيلة في ذلك أن يذكر أسماء كثيرة تعاد مراراً ، وتكون اليد على نبضه . فإذا اختلف بذلك اختلافاً عظيماً ، وصار شبه المتقطع ثم عاود وجربت ذلك مراراً علمت أنه اسم المعشوق ، ثم يذكر كذلك السكك ، والمساكن ، والحرف ، والصناعات ، والنسب ، والبلدان . ويضيف كلا منها إلى اسم المعشوق ويحفظ النبض حتى إذا كان يتغير عند ذكر شيء واحد مراراً جمعت من ذلك خواص معشوقة من الاسم والحيلة والحرفة وعرفته فانا قد جربنا هذا واستخرجنا به ما كان في الوقوف عليه منفعة » .

ثم يصف العلاج ، فإذا هو يذكر فيه التغذية الصالحة . والمنومات التي لا ضرر فيها مع العوامل النفسية على اختلافها . وقد ذكر أحمد بن عمر بن علي النظامي ، في مقالاته الأربع طريقة نفسية حسنة اتبعها ابن سينا في علاج فتى من آل بويه خولط في عقله . وتوهم أنه بقرة سائمة ، فصار يمشي على أربع ويمخور الأبقار ويصيح بمن حوله . اقتلوني . اقتلوني ، واطبخوا أكلة لذيدة من لحمي ! . فأوصى ابن سينا تلميذاً له أن يقف على مسمع من الفتى المريض فينادي : ها هو ذا الجزار

مقبل إليك . ثم دخل ابن سينا ، وفي يده مديّة كبيرة ، وهو يقول : أين هذه البقرة لأذبحها ؟ ثم أمر بالفتى فألقى على الأرض وأوثق بالحبال ووضعت المديّة على عنقه . ثم نهض الطبيب ، وهو يقول : كلا . إنها بقرة عجفاء ، لا تساوى مثونة الذبح حتى تملأ وتسمن وكان هذا هو العلاج المطلوب ، لأن الفتى الخجول كان قد صدف عن الطعام وأهمل نفسه ، فزاده نقص التغذية هزالاً على هزال وخبلاً على خبال . فلما أكل ما ينفعه ويغذيه عاد إليه العقل مع الصحة والاعتدال .

ومن هذه الأمثلة : نعرف بعض الشيء عن منهج ابن سينا في طبه وعلاجه . فلا نستعظم تلك المكانة العالمية على طبيب يباشر الطب على أنه علم طبيعى ، بعيد من الأوهام والخرافات ، ويستعين في علاجه بذلك النظر الضائب وتلك الفطنة الوحية ويحيط بعوارض الأعضاء ، ولا ينسى مداخل النفس في تصحيح الأجسام .

قال الأستاذ كستون Cumston في كتابه (تاريخ الطب من عهد الفراعنة إلى القرن الثانى عشر) :

ما على الإنسان إلا أن يقرأ جالينوس ، ثم ينتقل منه إلى ابن سينا ليرى الفارق بينهما . فالأول غامض ، والثاني واضح كل الوضوح ، والتنسيق والمنهج المنتظم سائدان في كتابة ابن سينا ونحن نبحث عنهما عبثاً في كتابة جالينوس .

ثم تناول الأستاذ جملة من التصحيحات التي أدخلها ابن سينا على طب الأقدمين : في عوارض الجنون . والفالج . وأمراض الكبد . والصدر . والجراحات . وعلاقة بعض الأمراض بالحر فاذا هي خطوات أجيال خطاها رجل واحد قليل النظر . . . فلا جرم يقول الأستاذ كستون : « لعله لم يظهر قبله ولا بعده نظير لهذا النضج الباكر ، وهذه السهولة الممتعة ، وهذه الفطنة الواسعة . مقرونة بمثل هذه المثابرة في مثل هذا الأفق الفسيح .

الأديب

قال الجوزجاني تلميذ الشيخ الرئيس :

« . . كان الشيخ جالسا يوماً من الأيام بين يدي الأمير علاء الدولة ، وأبو منصور الجبائي حاضر . فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره . فالتفت أبو منصور إلى الشيخ ،

يقول : إنك فيلسوف وحكيم ، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضينا بكلامك فيها . فاستنكف الشيخ من هذا الكلام . وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين ، واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان : من تصنيف أبي منصور الأزهرى ، فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها . وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة ، وكتب ثلاثة كتب : أحدها على طريقة ابن العميد ، والآخر على طريقة الصابى ، والآخر على طريقة الصاحب ، وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها . ثم أوعز إلى الأمير فعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبائى ، وذكر أنا ظفركنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن تنفقدها وتقول لنا ما فيها . فنظر فيها أبو منصور وأشكل عليه كثير مما فيها . فقال له الشيخ : إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع الثلاني من كتب اللغة . وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها . وكان أبو منصور مجزقاً فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها ، فظن أبو منصور : أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذى حمله عليه ما جبهه به في ذلك اليوم فتصل واعتذر اليه . ثم

صنف الشيخ كتابا في اللغة سماه : (لسان العرب) ، لم يصنف في اللغة مثله ، ولم ينقله إلى البياض حتى توفي ، فبقى على مسودته لا يهتدى أحد إلى ترتيبه .

وذلك كله شبيه بأخلاق الشيخ الرئيس ، ومعهود أعماله ، ووثبات همته في طلب المعرفة والتفوق فيها على النظراء ، وما كان مطلب من مطالب العلم على عهده ليتوفر عليه ثلاث سنوات ، دون أن يوفى فيه على الغاية ويتمكن بين أساطينه وثقاته . فلا جرم يقول مغتخراً بالبلاغة في بعض شعره :

أما البلاغة فاسأل بي الخبير بها أنا اللسان قديماً والزمان فم
وهو نخر لا ينفرد فيه بالشهادة لنفسه ، لأنها شهادة يزكيها
أبناء زمانه وتقوم الأدلة عليها من شعره ونثره ، ويرشحه
لاستحقاقها أنه حفظ القرآن قبل العاشرة من عمره ، وانطبع
لسانه على فصاحته من باكراً صباه ، ثم أضاف إليه ما أضاف
من محصول الآداب العربية والفارسية ، فحق له أن يلقب بين
الفلاسفة بالفيلسوف الأديب ، وإن كان الأدب وحده لا يرتفع
به إلى مثل مكانته في زمرة الحكماء .

فلوحسب الشعر وحده لابن سينا لحسب به بين أوساط الشعراء

ولو تفرغ له لعله كان بالغاً منه فوق هذه المرتبة الوسطى أو معدوداً في الرعيل الأول بين أدباء المشرق من الأرومة الفارسية ، ولكنه لم يخلق للشعر على ما نرى فلم يخطئ في النصيب الذي أعطاه إياه من وقته ، ولم يكن يعطيه من وقته إلا بمقدار تسلية المتسلي وتفكهة الحكيم وبطالة المشغول .

ومن هنا جاءت في شعره مزية غير مقصودة : وهي أنه استغنى عن التكسب به أو عن نظمه في الأغراض المفتعلة ، فكان ينظمه فيما يحسه من أحوال حياته ، وكان شعره كله دالاً عليه في مختلف حالاته ، مطبوعاً بطابع مزاجه ودخيلة شعوره ، متصلاً بأسلوب تفكيره وطريقته في النظر إلى الأمور .

فكان الرجل محسوداً مزاحماً في ميدان الغلبة والطموح ، فإذا شكا حسد الحاسدين قال :

عجبٌ تقوم يحسدون فضائلي	ما بين عياني إلى عذالي
عتبوا على فضلي واذموا حكمتي	واستوحشوا من تقصهم وكال
إني وكيدهم وما عبثوا به	كالطود يحقر بطحة الأوعال
وإذا التقي عرف الرشاد لنفسه	هانت عليه ملامة الجهال

وإذا نظر إلى الذين سبقوه في حظوظ الحياة قال :

لا تحسدنهم إن جدّ جدم فاجد يجدى، ولكن ماله عصم
ليسوا وأن نعموا عيشا سوى نعم وربما نعمت في عيشها النعم
الواجدون غنى ، المادمون نهى

ليس الذى وجدوا مثل الذى عدموا
وكان محباً لثمة الجسد فكان شعوره بالشيب خليقاً بمن
تحرمه السن صفوة ذلك المتاع . فنظم في هذا المعنى أبياتاً من
أفضل شعره كقوله :

تنفس في عذارك صبح شيب وعسمس ليله، فكم التصابي ؟
شبابك كان شيطاناً مريداً فرّج من مشيبك بالشهاب
أو كقوله :

الشيب يوعده والأيام واعدة والمرء يفتقر ، والأيام تنصرم
أو كقوله :

هو الشيب لا بد من خطه فمرضه ، واخضبه ، أو غطه
أأفلقك الطل من وبه ؟ جزعت من البحر في شطه !
وكان فخوراً فأحسن الفخر في أبيات منها :

إني وإن كانت الأقدام تخدمنى كذاك يخدم كفى الصارم الخدم
ومنها :

إني عظمت فليس مصرّ واسعى لما غلامني عدمت المشتري ومنها :

بأى مآثرة ينقاس بي أحد ؟ بأى مكرمة تحكىنى الأمم
وأحب الخمر فمن قوله فيها :

صبا في الكأس صرفاً غلبت ضوء السراج
ظنها في الكأس ناراً فطقها بالمزاج
ومدحها مدح الفيلسوف فقال :

شربنا على الصوت القديم قديمة لكل قديم أول ، وهي أول
ولو لم تكن في حبر قلت إنها هي العلة الأولى التي لا تعمل
وقال فيها وفي المرأة التي كان يحبها كما يحب الخمر :

أساجية الجفون . أكل خود سجاياها استعرن من الرحيق
هي الصبياء غنح برها عدو وإن كانت تناغى عن صديق
وهو عالم بالطبيعات ، فلا ينساها في شعره كما قال :

أشكو إلى الله الزمان فصرفه ابلى جديد قواى وهو جديد
محن إلى توجهت فكأننى قدصرت مغناطيس وهي حديد
وهو حكيم لا يرى للحياة معنى بنير المعرفة فهو يقول :

هذب النفس بالعلوم لترقى وذر الكل فهى للكل نيت

إنما النفس كالزجاجة والمعلم سراج وحكمة الله زيت
 فاذا أشرقت فانك حي وإذا أظلمت فانك ميت
 وعنده ما عند جميع العرس من حب الجنس والمحسنات فلا
 ينساها في بيت نظمه كما قال :

تنبه وحاذر أن ينالك بفتة حسام كلامي أو كلام حامي
 وهذه الأبيات وأمثالها إن لم تكن من خيرة الشعر ، فهي
 شعر ابن سينا لا مرأى . وهي شعر يستحسن من فيلسوف . وقد
 يستحسن من غير فيلسوف !

أما نثره : فقد كان على ثلاثة أساليب : أسلوب مرسل ،
 وأسلوب فلسفي ، وأسلوب منقّي يحتفل به احتفال المنشئين .
 وأسلوبه المرسل . فصيح سائع وهو أسلوبه في معظم مؤلفاته
 وأسلوبه الفلسفي تكثر فيه العسلطة لغير ضرورة إلا أن قراء
 الفلسفة قديماً يشجعونها لأنها تخصصهم بنمط لا يشبههم فيه
 سائر المتكلمين .

ولكنه يتأنق في إنشائه . ويحتفل بأسلوبه فلا يخطر لك
 وأنت تقرأه متأنقاً محتفلاً إنه هو بعينه صاحب تلك العسلطة

الفلسفية . . . ومن أمثلة إنشائه البليغ ، قوله : في رسالة القضاء والقدر .

« مالى أراك غير ذى العهد الذى عهدته ، وغير ذى الألف الذى عرفته . أراك زمر النشاط^(١) ذابل الورق مخصوص النقي^(٢) معقول الأسلة^(٣) رائب النفس . واجم السحنة . بعد عهدى بك ضربة تلهب ونبعاً تموج وأعصاراً تمصف . وشفرة هذاذة الغرب . وجواداً غير مكبوح الجماح

« قلت كذلك لادهر ضربات أخفاف . . . فإنه ليكسو . ثم ينضو ، ويخلع ثم يخلع . والتعير ديدنه . والتبديل هيراه . .

وقد استقام له هذا الأسلوب كلما توخاه في مقاماته الفلسفية فلم يسبقه سابق من أصحاب المقامات في حلبة التنميق والإنشاء وربما أقصر بعضهم عن شأوه في جزالة اللفظ وثخامة العبارة . ولم ينطوا على معنى وراء الجزالة والثخامة كعناه .
ومما لا ريب فيه أن أناساً كثيرين عاشت أسماؤهم بالأدب

(١) أى ضعيفه (٢) الضمام التى فيها المخ

(٣) أسلة اللسان طرفه .

وحده في تاريخ الثقافة العربية . ولم يكن لهم في النشر ولا في الشعر محصول أنفس من هذا المحصول .

مشاركات شتى

ويصح أن يقال إن ابن سينا قد شارك في جميع علوم عصره ، فلم يكن في زمانه فرع من فروع الثقافة الإنسانية لم يساهم فيه بقسط وافر ولم يذكر له فيه رأى محدود .

ستل- وهو في الحادية والعشرين أن يؤلف لبعض الطلاب موضوعة موجزة في العلوم فألف كتاب « المجموع » وألم فيه بكل علم معروف يومئذ ما عدا الرياضيات .

ومن العلوم التي ساهم فيها مساهمة الثقات علم الهيئة والرياضيات على اختلافها . فزاد على المجسطى أشكالاً ومساائل لم يسبق إليها ، وأورد على أقليدس بعض الشبهات ، وشك فيما ذهب إليه أرسطو من تشابه الثوابت وتساوى أبعادها واتحاد مراكزها في كرة واحدة . فقال في الشفاء : « على أنى لم يتبين لي بياناً واضحاً أن الكواكب الثابتة في كرة واحدة أو في كرات

ينطبق بعضها على بعض ، إلا بإقناعات . وعسى أن يكون ذلك واضحاً لغيري . . . »

ومن مقرراته أن الأرض متحركة ، وأنه لا مانع من وقوف جسم في الفضاء لأنه لا بد له من مكان حيث كان . فإذا امتنع وقوفه فلا بد لذلك من سبب ، وهو انجذاب الأشياء إلى مركز العالم أو مركز الكرة الأرضية .

وقرر أن النور ليس بجسم ولكنه كيفية في جسم . . . » وإن كان له انتقال فذلك بالتجدد ، لا أن شيئاً واحداً بينه ينتقله . . . وهو أقرب الأقوال إلى مذهب المصريين في حركة النور في غير خلاه .

وقد وكل إليه علاء الدولة تصحيح الخلل في التفاويم التي عملت بحسب الارصاد القديمة ، فأوشك أن يفرغ من تصحيحها لولا انقطاع العمل بالأسفار تلو الأسفار والأزمات في إثر الأزمات .

واشتغل بالطبيعيات كالظواهر الجوية وعلم طبقات الأرض وما إليه . ومن أمثلة تحقيقاته في هذه الأغراض كلامه على

الزلازل في الشفاء حيث يقول : « أما الزلزلة فإنها حركة تعرض
 لجزء من أجزاء الأرض بسبب ما تحته ، ولا محالة أن ذلك
 السبب يعرض له أن يتحرك ثم يحرك ما فوقه . والجسم الذي
 يمكن أن يتحرك تحت الأرض ويحرك الأرض إما جسم بخارى
 دخانى قوى الاندفاع كالريح كما يشق الخوابى إذا تولد في العصور ،
 وإما جسم مائى سيال ، وإما جسم هوائى ، وإما جسم نارى ،
 وإما جسم أرضى . وأما الجسم النارى لا يحدث تحت الأرض
 وهو نار صرفة ، بل يكون لا محالة في حكم الدخان القوى وفى
 حكم الريح المشتعلة ، والجسم الأرضى لا تعرض له الحركة أيضاً
 إلا بسبب مثل الذى عرض لهذا الجسم الأرضى فيكون السبب
 الأول الفاعل للزلزلة ذلك . وأما الجسم الريحى نارياً كان أو غير
 نارى فإنه يجب أن يكون هو للنبعث تحت الأرض الموجب
 لتموج الأرض فى أكثر الأمر . »

وعلى هذا النحو من التحرى تقررت فى كتبه — ولا سيما
 الشفاء — فوائد قيمة عن تكوين الجبال والمعادن والحجارة ،
 واجتمعت له ملاحظات عن الظواهر الجوية كالرياح والسحب

وقوس قزح لم يكن في وسع معاصره أن يزيد عليها حرفاً واحداً
في باب المراقبة والتسجيل .

وعرف حقيقة النظر وتكلم على زاوية الأبصار ، وقد كان
بعض الأقدمين يحسبون أن النظر إنما يكون بخروج شيء من
العين يقع على المفطورات .

وعنى بالموسيقى سماعاً ، وعنى بها دراسة نظرية ، فأقامها على
قواعد الرياضة والملاحظات النفسية ، وأصلح فيها غير قليل .

وانصرف زمناً إلى الفقه وتفسير سور القرآن الكريم ،
ولكنه كان يفسر القرآن ليستخرج منه مصاديق لآرائه الفلسفية
التي تلخصناها . فلا جرم كان الرجل موسوعة حية وعبقورية ملهمة
ولا جرم تميزت العلوم والمعارف ولا يزال ذلك العقل جديراً
بأن يسمى بالعقل الفعال . . . لأنه فعل في مجال الثقافة الإنسانية
قصارى ما تفعله العقول .

تعقيب

يخرج القارئ من الصفحات المقدمة بنتيجتين لا اختلاف عليهما ، وهما :

إن المقررات العلمية التي اقترنت بالفلسفة القديمة قد تغيرت في العصور المتأخرة ، ولا سيما مقرراتهم في علم الفلك والعلوم الطبيعية ، وأن مشكلات الفلسفة لا تزال كما كانت أكبر من جهود الفلاسفة وأضخم من الحلول التي انتهت إليها تلك الجهود .

والذي نحب أن نضيفه إلى هاتين النتيجتين في هذا التعقيب أن أخطاء العلم القديم لا تغض من شأن الفلسفة القديمة ولا الفلاسفة الأقدمين . لأن موضوع الفلسفة هو « الوجود » ومسائله الأبدية ، وهذه شيء ومعارف الناس عن الموجودات المتعددة شيء آخر . فمسائل الوجود الأبدية ، باقية بعد مسائل العلم القديم ومسائل العلم الحديث على السواء ، ولا يزال فلاسفة اليوم حيث كان فلاسفة الأمس في هذا الموضوع الخالد المتجدد ،

وهم يرجعون إلى كثير من حلول الفلسفة القديمة للاستنارة بها والقياس عليها .

ومن الواجب ألا نبالغ في تسخيف الآراء الفلسفية التي اقترنت بما فهمه الفلاسفة الأقدمون في الفلسفة والطبيعة . فانهم استنبطوا القول بالقول لتفسير سريان الفكر إلى المادة الجسدية ونحن قد استنبطنا القول بالآثير لتفسيره سريان النور من الأفلاك إلى الفضاء . وقد زعموا أن الأجسام كلها من الماء ونحن إلى عهد قريب كنا نقول إن الأجسام كلها من الهيدروجين . وقد سخر منا الكثيرون بالمثل الافلاطونية . وبالصور الأرسطية ولكننا نقول بحق إن الوظيفة تخلق العضو فهي كالمثل السابقة للأعضاء .

وكل هذا لا يقدم ولا يؤخر في أحكام المنطق ولا في موضوع الفلسفة الأصيل وهو (الوجود) الذي لا يغيره تغير الآراء في الموجودات .

أما المشكلات الفلسفية فتعتقد أن الأقدمين بالغوا كثيراً في

مسألة منها فاستنفدت منهم أعظم الجهود . وهي مسألة الاتصال بين العقل والمادة .

فإنهم جزموا بأن هذا الاتصال مستحيل بغير واسطة . ونحن لا ندرى من أين جاءت هذه الاستحالة إذا كنا لا نعرف ماهية العقل على التحقيق ولا ماهية المادة على التحقيق ؟ وعندنا أن القول بأن العقل يؤثر في المادة أيسر جداً من القول بأن الكائنات في وجود واحد تتألف من أصلين متناقضين أو متعزّلين ، وأن التأثير بينهما معدوم .

ويطلب على ظننا أن مصدر هذه الفكرة كلها إنما هو العقيدة الثنائية التي أخذها اليونان وغيرهم عن المجوس الأقدمين . وهي عقيدة الإلهين : إله النور ، وإله الظلام . وإله الخير . وإله الشر . أو إله الإيجاد . وإله الإفساد .

وهي عقيدة يقوم بعضهم أنها حلت المشكلة على وجهة معقولة وليست هي من العقل الصحيح في شيء ، لأن وجود إلهين سرمديين كلاهما واجب الوجود غير محدود البداية ولا النهاية مستحيل . فأحدهما يحد الآخر ، وكل محدود لا يكون سرمدى الوجود .

وجود الخير الأبدى لا تترتب عليه استحالة منطقية . أما وجود الشر الأبدى فهو قول بوجود العدم ، بل بما هو أسخف من وجود العدم ، لأنه عدم يستطيع التعديم ، أو شيء « سالب » يكون له إيجاب وعمل ، ويكون مستغنياً بذاته في وجوده ... فهو واجب الوجود ! أو واجب العدم لو ينصفونه !! .

فالخير المطلق وجود ، والشر المطلق عدم ، والعدم لا يكون فضلاً عن أن يُنسب إليه التكوين : وقد يوجد الشر في المحدودات لأن المحدود لا بدّ فيه من نقص . أما الشر في إله سرمدى غير محدود فذلك أعجب ما يخطر في الأذهان .

لكن هذه العقيدة سرت إلى النحلة « الأورفية » في آسيا الصغرى ، ثم ظهر البحث في العقل والمادة ، وفي الخير والشر ، وهي غالبية على عقول اليونان . فجما بوبن الشر والميولي ، وبين الخير والعقل ، وفصلوا بين الطبيعتين فصلاً سرمدياً واحتاجوا إلى كل تلك الجهود للكشف عن واسطة لتأثير العقول في الأجسام ، ولم ينتهوا منها إلى قرار مفيد ، إلا هذه الثنائية التي لا تفسر شيئاً من الأشياء ، وهي أحوج الأشياء إلى تفسير .

لقد كان « زينون » الأيلي حكيماً حقاً في نقاضه عن المادة

وتقسيم الأجزاء ، لأنه أثبت حقيقة واحدة ؛ وهى أن تصورنا للمادة ضلال لا شك فيه .

قال : إننا لو قسمنا جسماً إلى نصفين ثم قسمنا النصف إلى نصفين ومضيئنا فى القسمة هكذا فلا بد أن نغضى إلى غير نهاية وهو مستحيل ، أو لا بد أن نصل إلى جزء لا يتجزأ وهو كذلك مستحيل ، وكل تصور محال فهو باطل بلا جدال .

وقد ظهر أن الرجل كان على حق ، لأن أجزاء المادة تنتهى إلى جزء صغير يتجزأ ولكنه ينقلب إلى حركة اشعاع لا يحدها الجسم الذى كانت فيه .

فصورة المادة فى أذهاننا صورة باطلة ، فكيف نعلم ما يؤثر فيها وما لا يؤثر فيها على وجه التحقيق ؟

والذى يثبت فى روعنا أن الكائنات خلق واحد يدور حول «الوحدانية» ولا فرق بينها غير الفرق بين التعميم والتخصيص . فالتعميم مظهر المادة ، والتخصيص مظهر العقل والحياة . فالمادة فى أبسط صورها شعاع « عام » لا فرق فيه بين مكان ومكان من الفضاء .

وكما اقتربت من العقل دخل فيها التركيب ودخلت فيها
« الفردية » تبعاً للتركيب .

والفرق بين أدنى الأحياء وأعلىها هو الفرق في درجات
« الفردية » أو في درجات الوعي الفردى الذى يقابل الوجود
كله بالإدراك والاستيعاب .

فالنبات قليل الفردية لأن الشجرة فيه قليلة التميز من شجرات
نوعها ، والحيوان أرقى منها لأن التعميم فيه أقل من التخصص ،
والإنسان أرقى من النبات والحيوان لأن الفرد فيه يتخصص كلما
ارتفع بعقله حتى يكون له وعى مميز بالاستقلال عن جميع العوارض
الأخرى ، أو عن جميع العموميات .

هذا الارتقاء في الفردية هو الاقتراب من الوجدانية ، أو
من الواحد الأحد الذى ليس له شريك ، وهذا هو المعنى الذى
يسوغ لنا أن نقول إن الإنسان مخلوق على صورة الله .

ومنى ارتفع الوعي إلى هذا الأوج فتلك هى مرتبة الكمال
وتليها مرتبة الاتصال التى يسميها المتصوفة بالقناء فى الله .

وهذا ارتقاء مطرد لا فجوة فيه من مصدر التعميم إلى أعلى
التخصيص ، ومن شعاع النور إلى الوجدانية التى ليس لها شريك

وهي غاية الغايات ، ومن نور محدود إلى نور ليس له انتهاء .
 وقد يفسر لنا هذا الرأي خطوات التاريخ التي ترتقى فيها
 « الحرية الفردية » على اطراد لا تكوص فيه ، ويفسر لنا
 ما اعتقدناه من أن الحرية هي الجمال لأنها لا تكون إلا مع النظام
 والتمييز بين الأشياء ، ويفسر لنا ارتقاء المبادئ بارتقاء الحرية
 من التعديد إلى التوحيد .

وعلى هذا المعنى لا نفهم لماذا يمتنع التأثير من العقولات في
 الماديات؟ ولماذا تنعزل المادة والعقل كأنها من خلق إلهين متناقضين
 أو كأنهما في كونين منفصلين؟

ولا بد في المسائل الأبدية من وقفة واحدة في النهاية . نقف
 عندها ونقول : إلى هنا انتهى سبج العقول .

وذلك أول ما يؤمن به العقل في هذا الموضوع ، لأن الإحاطة
 إنما تكون إحاطة بالحدود الذي يقبل إقامة الحدود والتفريقات .
 أما السرمذ الذي لا أول له ولا آخر فلن يقاس على شيء ولن
 يقاس شيء عليه ، ولا بد من وقفة في النهاية لديه .

إن ارسطو يخال أنه تجاوز هذه الوقفة حين قال إن الأفلاك ذوات
 عقول وإنها تتحرك حركة المريد لأنها تشتاق إلى مصدر العقول .

ولكنه لم يتجاوز الوقفة خطوة واحدة بهذا التعليل . إذ كيف أصبحت الأفلاك ذات عقول ؟ هل تحركت وعقلت أو هي قد عقلت وتحركت ؟ إن قيل إنها تحركت فعقلت فالحركة إذن من غير العقل ، وإذا كانت قد عقلت فتحركت فالعقل فيها وليس له مصدر من غيرها ، وأن كانت قد تلقت العقل من الله فقد تأثرت المحسوسات بالمعقولات

وهنا الواقعة التي لا يتجاوزها أرسطو إلى ما وراءها . وأيسر منها أن يقال إن « الوجود الإلهي » لا يقاس عليه وإن قدرته لا تقبل الحدود لأنها قدرة ليس لها ابتداء ولا انتهاء ولا غاية قصوى في الاستطاعة . بل هي قدرة لا يمتنع عليها أن تخلق للإنسان عقلا غير عقله يميز ما لا يميزه الآن .

ومن ثم نتبين أن « العقيدة الدينية » هي أقرب الفلسفات إلى المعقول ، وليس قصارى الأمر فيها أنه أمر تصديق وإيمان . لا بد من وقفة في كل تفسير للوجود .

فوقفة المؤمن أصح من وقفات الفلاسفة في النهاية : كل ما هو محدود فقد يحيط به القياس ، ولا إحاطة بما ليست له حدود

« والبارى » قديم سرمد لا يحده الزمان ولا المكان . ليس
كئله شيء . وهنا يحسن الوقوف .

ألا أنه عقيدة وكفى ؟

كلا . بل لأنه منطوق سليم ، ولأنه نهاية شوط العقول ؟

عباس محمود العقاد



في االاول الى االاول (اقول) في االاول
 في االاول الى االاول (اقول) في االاول
 في االاول الى االاول (اقول) في االاول
 في االاول الى االاول (اقول) في االاول
 في االاول الى االاول (اقول) في االاول
 في االاول الى االاول (اقول) في االاول
 في االاول الى االاول (اقول) في االاول
 في االاول الى االاول (اقول) في االاول